بإشراف:
يوسف كرباج، منفرد كروب

تأملات في الشرق

تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره

ترجمة:
عدنان حسن، محمد صبح

تأملات في الشرق

تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره

تأملات في الشرق: تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره
تأليف: مجموعة مؤلفين بإشراف منفرد كروب، يوسف كرباج
ترجمة: محمد صبح، عدنان حسن
تصميم الغلاف والإخراج: زياد منى
إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين
الطبعة الأولى: آذار (2006 م)

التوزيع في العالم: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (6435/ 113)؛ شارع الحمرا، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف: (+1 961) 054 750، برّاق: 053 750
جوّال: (+3 0 961) 512 620؛
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›

التوزيع في سوريَة: قَدْمُس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس
ص ب (6177)
دمشق، سوريَة
هاتف: (+11 963) 9836 222 برّاق: 7226 224/ 7393 442
جوّال: (+94 0 963) 167 517
بريد إلكتروني ‹cadmus@net.sy›؛
التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بالميرا
هاتف: (+41 963) 975 468

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+6 962) 8688 463؛ برّاق: 7445 465
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

انظر كتب الدار على صفحات الشبكة التالية: ‹www.cadmus.nesasy.org› ‹www.alfurat.com›
لابتياع نسخ إلكترونية من هذا الكتاب، انظر ‹http://www.arabicebook.com›
إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.

بابر يُهَنسن
رضوان السيد
سمير قصير
شتِفان رايشموت
كريستيان ديكوبير
مارك غابوريو
منفرد كروب
هنري لورانس
يوسف كرباج

تأملات في الشرق

تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره

ترجم النص الفرنسي
محمد صبح

ترجم النص الإنكليزي
عدنان حسن

صدر بالتعاون مع

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت

والمعهد الفرنسي للشرق الأدنى (عمان، بيروت، دمشق)

Dieses Buch erscheint mit Unterstützung von Institut Français du Proche-Orient (IFPO) und Orient-Institut Beirut (OIB).
Ouvrage publié avec le concours de l'Institut Français du Proche-Orient (Amman, Beyrouth, Damas) et Orient-Institut Beirut (OIB).

الاستشراق ممارسة سياسية لاختراع شرق يتميز بغيريته المطلقة وعلاقة الشعور بالنقص الدائمة مع الغرب

المحتوى

توطئة

منذ أن جرى إحداث (المعهد الفرنسي للشرق الأوسط/ l'Institut français du Proche-Orient) و(معهد الشرق/ Orient Institut) التابع للجمعية الألمانية الاستشراقية (Deutsche Morgenländische Gesellschaft, DMG)، عضو (المعهد الألماني للعلوم العقلية في الخارج/ Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland) منذ عام (2003 م)، فقد سجلا في منجزاتهما تعاونًا طويلاً ومثمرًا من خلال نشاطات مشتركة عديدة، وتشاورًا بين باحثي وإدارتي المعهدين. ومن بين ثمار هذا التشاور، كان اليوم الفرنسي-الألماني الأول الذي جرى في كانون الثاني (2003 م) حول مسألة «كيف يواجه المرء ماضيه؟»، احتفاءً بمرور أربعين عامًا على (معاهدة الإليزيه/ Traité de l'Élysée). وقد جرى يوم دراسي ثان للاحتفال بهذه الذكرى نفسها في كانون الثاني (2004 م)، حول مسألة «تأملات في الشرق: تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره».

كان هذا اللقاء، على غرار سابقه، ناجحًا ولا ريب إذ أتاح المجال لمشاركة باحثين من مستوى عالٍ، لبنانيين وألمان وفرنسيين، إضافة إلى بعض رجال السياسة. وعوضًا عن كونه مقتصرًا على الحلقة الضيقة للمطلعين الذين ألفوا غالبًا هذا النوع من المناقشات، فقد انفتح على الجمهور وسمح ببث الأفكار والمناقشات السجالية في غالبيتها، حول رهانات سياسية أو مجتمعية، ألقى متخصصون ذوي شهرة دولية الضوء عليها.

كان من الطبيعي للاستشراق، في معناه التقليدي أو في امتداداته العصرية، مع ما ينسب إليه من عيوب وفضائل، أن يكون عرضة لسهام النقد. وقد أدركت الوفاة مؤخرًا خصمه الأكثر شهرة، إدوارد سعيد، في الوقت الذي يُحتفل بالذكرى الخامسة والعشرين لصدور مؤلفه ‹الاستشراق/ Orientalism› الذي مثل انعطافًا في المناقشات حول الشرق في العالم العربي وأوربة وأمريكا الشمالية.

إن هذه المسألة اليوم أكثر حدة بسبب أحداث شرق أوسطية محملة بالمخاطر أكثر من تلك التي كانت سائدة عند نشر ذلك الكتاب. إلا أن رهانات هذه المناقشات التي جرت خلال هذا اليوم الفرنسي-الألماني، مع توجهها العلمي واحترامها لكل قواعد الأخلاق الأكاديمية، تجاوزت، كما لوحظ سريعًا، الدوائر الفكرية.

فالجمهور المحلي لا بد أنه مطلع على هذه الرهانات، وهو أمر مفروغ منه. لكن ينبغي إطلاع جماهير البلاد العربية أيضًا عليها لأنه ما من أحد يجهل دور هؤلاء الموجهين الفكريين الذي آل إلى المستشرقين. وما من أحد يجهل النتائج، المشكورة أو المنتقدة، التي أفضت إليها بحوثهم في تصور بلدانهم للعالم العربي والإسلامي، وفي تحديد سياسات هذه البلدان إزاء هذين العالمين.

أعطى اليوم الفرنسي-الألماني في (22) كانون الثاني، الكلام أولاً للرسميين من اللبنانيين والفرنسيين والألمان، ومن ثم للمتدخلين الستة إذ أدت تدخلات المستشرقين الفرنسيين، والمستشرقين الألمان إلى تعليقات، بل وإلى انتقادات المناقشين اللبنانيين، إضافة إلى الجمهور. وختمت المناقشة بخلاصة عامة.

وكما تحسب المنظمون، فقد أثارت هذه التدخلات الشفاهية رغبة قوية في المكتوب، الوحيد القادر على الحفاظ على هذه الوثائق الهامة. وهكذا قرر المعهدان نشر نتائج هذا اليوم في هذا الكتاب . . لإتاحة أوسع مجال لبث هذه التأملات الثرية في لبنان والعالم العربي.

أخيرًا، جدير بنا أن نذكر أن بين يدي القارئ منذ الآن وصاعدًا المؤلف الأول من سلسلة نأمل أن تكون الأطول، على قدر الإمكان، لأن المعهد الفرنسي للشرق الأوسط ومعهد الشرق قررا، بمناسبة صدور هذا المؤلف، افتتاح مجموعة (محادثات بيروت الفرنسية الألمانية) التي ستخصص للتعاون العلمي الفرنسي-الألماني على أرض الشرق، وتسجل نتائج المؤتمرات والاجتماعات العلمية التي ينظمها، على نحو مشترك، معهدينا.

يوسف كرباج

المدير العلمي للدراسات المعاصرة، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى

ترجمة: محمد صبح

كلمة ترحيب

السيد سفير فرنسا

السيد سفير جمهورية ألمانيا الفيدرالية

السيد حلبلب، ممثل وزير الثقافة في الجمهورية اللبنانية

السيدات والسادة،

زملائي الأعزاء

مرحبًا بكم في (اليوم الفرنسي-الألماني) الثاني الذي ينظم في بيروت بمناسبة الذكرى الإحدى والأربعين لمعاهدة الإليزيه التي وقعتها كل من فرنسا وألمانيا في عام (1963 م).

إذا كان لي شرف افتتاح جلسة هذا الصباح، فإن لهنري لورانس (Henry Laurence)، المدير العلمي السابق للدراسات المعاصرة في (المعهد الفرنسي للشرق الأدنى/ Institut Français du Proche-Orient, IFPO) والأستاذ في (كُليج دو فرانس/ Collége de France)، يعود الفضل في فكرة هذا الملتقى، التي صممت وهيئت يوم العيد الوطني في (14) تموز، في قصر الصنوبر (La Residence de Pins) في بيروت. وسأقوم أيضًا، طبقًا للقواعد المرعية في الملتقيات الأكاديمية، بدور العريف.

في (29) تشرين الأول من السنة الماضية [2004 م]، وقع رئيسا الحكومتين: السيد رافاران (Raffarin) والسيد غرهرد شرودر (G. Schröder) على اتفاق لمشروع كتاب تاريخ، «لنكتب معًا تاريخنا في القرن العشرين» وخصوصًا في نصفه الأول، كإسهام في المشروع الكبير لـ«بناء مستقبل مشترك وهادئ معًا». هذا ما اقترحه رجلا السياسة. وذلك كان موضوع (اليوم الفرنسي-الألماني) الأول بمناسبة الذكرى الأربعين لـ(معاهدة الإليزيه) الذي نظمه في بيروت المعهدان تحديدًا، كما يذكر من حضره من دون شك. والذي طرح مسألة (كيف يواجه المرء ماضيه)، أو ما معناه بالألمانية: (ماض مشترك، وتحد للمستقبل) إذ قدمت من بين أعمال أخرى، أعمال اللجنة البولونية والألمانية التي أفضت إلى نشر كتاب تاريخ مشترك

من بولونيا وألمانيا، وأي تاريخ مشترك! فلم تكن المهمة سهلة ولا ريب. والحال، أنني طبقًا للقواعد التي تعلمتها من معلمي الروحي تيودور ليسينغ (Theodor Lessing)، أبني علاقة علة بمعلولها، وأؤكد أننا هنا نتيجة يومنا الفرنسي-الألماني الأول!. وكأنما كان رئيسا الحكومتين منصتين بانتباه لملتقانا ووصلا إلى النتيجة ذاتها. كم هو شرف لنا! وكم هو تأكيد لأطروحات إدوارد سعيد فيما يتصل بأهمية المستشرقين.

هذه القصة الخيالية التأريخية التي أعرضها بشيء من التهكم طبعًا، نموذجية تمامًا للمهنة، ويبدو لي أننا في حالة نجاحها، لن تكون من دون عواقب إذ إننا نحدد في النهاية المعايير التي سيحكم بناءً عليها بنجاح عملنا اليوم أو إخفاقه.

لندخل إلى مجال الاستشراق. أفلا يتعلق الأمر بمثال محكم لتفاعل مقصود وفاعل بين العالم الأكاديمي للبحث والدبلوماسية، بل السياسة العليا؟، إذ إن للدراسات الشرقية في الغرب جذور متنوعة: فبعدما نشأت كتخصصات مساعدة للاهوت، استخدمت منذ البداية لغايات نفعية، وخصوصًا دينية، دعمت وترسخت كتخصصات أكاديمية برعاية الدول الوطنية التوسعية والاستعمارية غالبًا. واتبعت في الوقت ذاته، مع تأخر ملحوظ، تطور العلم وأسسه النظرية والمنهجية في القرنين التاسع عشر والعشرين. ومع خضوعها طوال عقدين من السنين للنقاش، في أعقاب صدور كتاب إدوارد سعيد ‹الاستشراق›، لا تزال تطرح سؤالاً هو: أهي هذا المشروع الدنيء الذي يقوم على ابتداع الشرق باعتباره عالمًا خياليًا ونافعًا، بل لابد منه للمشروع الاستعماري الغربي الذي يصفه إدوارد سعيد أم هي بالأحرى جزء مكمل للعلوم الإنسانية التي لا يمكن تصورها، من حيث التعريف، إلا كونية، وهي من ثم إرث وملك للبشرية جمعاء؟. إلا أن طرح هذا السؤال لا يعني أن الاستشراق لم يستخدم، للأسف، وسيستخدم لغايات بعيدة عن الطموحات العلمية النبيلة.

إن هذا اليوم الدراسي قد يعطينا أجوبة يقترحها متخصصون كبار. لكنني الآن، أعطي الكلمة للدبلوماسية والسياسة، وأنا واعٍ تمامًا بأن حالة العلاقة المتبادلة لا تزال بعيدة عن الحل.

منفرِد كرُوب (مدير معهد الاستشراق الألماني/ بيروت)

ترجمة: محمد صبح

1] الإسلام والأديان الآسيوية الأخرى
في نظر المستشرقين الفرنسيين

تعالج هذه المشاركة الأساليب المختلفة التي تذهن المستشرقون الفرنسيون من خلالها العلاقات بين الإسلام والأديان الآسيوية الخمسة الكبرى (الهندوسية، البوذية، الكونفوشية، الشامانية، والإحيائية 'animisme') في المناطق التي عملوا فيها بآسية[1]. والمناطق الكبرى ل(الإسلام الآسيوي) التي ستذكر هنا هي آسية الوسطى[2]، شبه القارة الهندية-الباكستانية[3]، جنوب شرقي آسية في القارة والجزر[4]، والصين[5]. والخلل في توازن هذا النص لمصلحة الهند والهندوسية، ليس ناجمًا فقط من تخصص مؤلفه، بل يرجع أيضًا إلى وفرة المؤلفات عن علاقات الإسلام بالأديان الهندية، وهي أعمال كانت، إضافة إلى ذلك، موضع دراسة راهنة[6]. والتأملات التالية مدينة بالكثير إلى أعمال (برنامج البحوث المتعددة الاختصاصات حول أطراف العالم الإسلامي/ EHESS/ CNRS) التي نشطها، بإدارة مشتركة بين عامي (1982 و2003 م)، كل من دوني لومبارد (Denys Lombard)، وألكسندر بوبوفيتش (Alexandere Popovice)، وكاترين سيرفان شرايبر (Catherine Servant-Schreiber) وأنا نفسي[7]. ولا يمكن تعداد كل عناوينه، لكن مؤلفًا جماعيًا حديثًا[8] قدم ملخصًا عنه.

ولتعذر القيام بعرض شامل، يقدم هذا النص نماذج للمقاربات المختلفة لأن عرضًا لكل منطقة بعينها، يخشى أن يؤول إلى قائمة تصنيفيه تكرارية ومملة. ولهذا فضلنا تحليلاً منظمًا طبقًا للمسائل المعالجة، وهو ما يسوغ تلاقي المدارس الفكرية، بصرف النظر عن التقسيمات الإقليمية للموضوعات المدروسة. وستجري مقاربة الأمثلة المنتقاة حول محور مدرج يحوي ستة مستويات تبدأ من أكثرها نزاعًا إلى أكثرها توافقًا، أي: من الـابة إلى التوفيقية، عبر المنافسة والتعايش والتلاقي والتملك.

يتركز هذا العرض حول الاستشراق الفرنسي، مأخوذًا هنا بمعناه الواسع الذي يتضمن المؤرخين وعلماء الإثنولوجيا المعاصرين الذين يعملون اعتمادًا على مصادر أصلية، والذين ما زالوا لا يزدرون هذه

الصفة، باعتبار أن مؤلف إدوارد سعيد ضد الاستشراق[9]، العربي التمركز جدًا، لم يلق كثيرًا من الأصداء الإيجابية لدى المتخصصين الفرنسيين بآسية الجنوبية والشرقية[10]. لكن الاستشراق الفرنسي لم يعمل قط ضمن إطار محدود: فسنلقي عليه الضوء عبر بحوث أجريت في بلدان أخرى، أو من خلال مؤلفين أجانب عملوا في فرنسا ونشروا فيها.

1/ 1] تمهيد: نقص نسبي في الاهتمام بالإسلام

نزع الاستشراق في آسية، منذ مرحلة تكوينه وربما إلى أيامنا هذه، إلى إهمال دور الإسلام في آسية الجنوبية والشرقية. بل إنه تجاهله في غالب الأحيان. وهكذا لا يخصص مبسوط حول (أديان إندونيسيا) للإسلام إلا (30) صفحة من (390)، بينما يعرض الباقي للأديان الإحيائية والهندوسية والبوذية[11]. ولا يخصص الكتاب الدراسي المماثل عن (أديان الهند) للإسلام إلا (19) صفحة من (1200)[12]. ولم يحتو ملخص حديث العهد عن العالم الصيني[13] إلا جملة واحدة عن المسلمين في الصين.

بل إن هذا الاستشراق كان معاديًا بصراحة أحيانًا للإسلام. فعقل متفتح كعقل سيلفان ليفي (Sylvain Lévi, 1867-1935)، المتخصص الشهير بالسنسكريتية وبالصين، الذي زار أيضًا إندونيسيا واليابان، كتب في أحد مؤلفاته الأولى:

> **إذا كانت الهند، لفرط تقلباتها، محكوم عليها بالحرمان من تاريخ سياسي، فقد كان في استطاعتها على الأقل حيازة تاريخ ديني. وقد أوشكت البوذية أن تعطيها هذا التاريخ (...) لكن إعصارًا مخيفًا كنس البوذية والأديرة والرهبان مع أدبهم وتقاليدهم. وجابت البراهمانية، التي بقيت وحيدة، في مواجهة الإسلام الغازي، تعصب المنتصر من طريق ليونتها الروحية، ولازدرائها التاريخ الذي كان يتعارض مع مثلها ويكذب ادعاءاتها، خلفت لنفسها أبطالاً مناسبين لذوقها والتجأت برفقتهم إلى ماضي الأساطير[14].**

وفي مؤلف سابق، حمل المسلمين، الذين انتصروا على الأسر الحاكمة الهندوسية، مسؤولية انحطاط العالم الهندي. هذه الأفكار تعيد وضع الإسلام في مواجهة ديانتين عظيمتين نشأتا في الهند هما الهندوسية، غير التاريخية، والبوذية، المهتمة بالحفاظ على تاريخها. لكن نظرة سيلفان ليفي المحدودة بالتعصب ضد الإسلام، منحازة حيث إنه يتجاهل إسهامه في المحافظة على تاريخ الهند، ويحمله مسؤولية اختفاء البوذية من الأراضي الهندية، مع أن انحطاط هذه الأخيرة بدأ هناك قبل الغزاة المسلمين. فقد وجد هؤلاء أديرة خالية عمليًا، عندما رسخوا سيطرتهم نائيًا على الهند في القرن الثامن عشر.

كان أوائل المستشرقين الفرنسيين يهتمون بداية بالحضارات الآسيوية القديمة، بالأسلوب ذاته الذي وُجه الاهتمام في الغرب إلى الإغريق والرومان على حساب العصر الوسيط. وكانوا معادين في الغالب للعصر الوسيط، وهو عصر الإسلام، الذي وجد نفسه مهملاً. وما اهتمام غارسان دو تاسي (Garcin de Tassy, 1794-1878) بمسلمي الهند وعلاقاتهم مع الهندوس[15] إلا استثناءً. وينبغي انتظار العقول

المحبة للاطلاع التي رسمت، بدءًا من بداية القرن العشرين، في ‹مجلة العالم الإسلامي/ Revue du monde musulman› صورة مدروسة للإسلام الآسيوي. فقد استكشفت تلك العقول تخومه في الهند الصينية وإندونيسيا، وخصوصًا أنطوان كاباتون (Antoine Cabaton) الذي بحث في أقوام الشام الذين دخلوا الإسلام في فييتنام وفي كمبودشا[16]، ونشر حول إندونيسيا[17]. أو أيضًا لوي شارل داميه (Louis-Charles Damais) الذي كان الرائد في دراسة النقوش الكتابية الإسلامية في إندونيسيا[18]، وج هـ. بوسكيه (G.H. Bousquet) الذي اهتم، عبر دراسة القانون، بتطور الإسلام الإندونيسي[19]. وفيما عدا ذلك، تعرضوا للصين ولآسية الوسطى، في أعقاب (بعثة أولون/ mission d'Ollone, 1906, 1909)[20] التي مددها تعليم أرنولد فيسيير (Arnold Vissiere) في مدرسة اللغات الشرقية[21]. كما كان لوي مسينيون (Louis Massignon, 1883-1969)، الذي سنعود إليه، مشاركًا عن قريب بذه الأعمال، ذلك أنه اجتهد في ضبط (حولية العالم الإسلامي/ Annuaire du monde musulman) التي عرفت عدة طبعات[22].

1/ 2] استهواء ال اعات

يمثل "مسلمو آسية"، بالمعنى الذي نقصده هنا، ما يقرب من نصف عدد المسلمين جميعًا[23]. فهم الأغلبية في آسية الوسطى، وباكستان وبنغلادش وماليزيا وإندونيسيا، وأقلية في بقية أنحاء آسية الواسعة، كما في جنوب شرقي آسية القارية وفي البلدين الكبيرين اللذين يتجاوز كل منهما المليار نسمة، أي: الهند والصين. وحتى في إندونيسيا، ظل المسلمون أقلية إلى ما بعد وصول البرتغاليين في القرن السادس عشر[24].

كان لهذا الوضع أن يساعد في نشوب ال اعات بين الطوائف الدينية الأكثر قدمًا والقادمين الجدد الذين دفعوا، سواء بالفتح (في شبه القارة الهندية فقط) أم بطرائق تجارية سلمية أكثر عمومية (على سواحل الهند وفي كل مكان آخر). فقد انفجرت صراعات دموية غربي الصين مع الثورات الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[25]. وقد تميزت الهند منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر بمنافسة عنيفة أكثر فأكثر بين الهندوس والمسلمين، أفضت إلى تقسيم شبه القارة الهندية المأساوي في عام (1947 م) إلى الهند وباكستان. ويتواصل هذا ال اع في أيامنا حتى في الهند نفسها، مع تصاعد قوة القومية/ العصبية الهندوسية.

1/ 2/ 1] صراع حضارات؟

لم يكن يلزم أقل من هذا لمنظرين من قصيري النظر، عميت عيونم عن تعايش الطوائف الدينية طويل الأمد، لينشئوا نظريات على نمط "صراع الحضارات"، مفترضين وجود عدم تطابق أساس بين الإسلام من جهة والكونفوشية والبوذية أو الهندوسية من الجهة الأخرى. ففي إندونيسيا قدم مؤلفون هولنديون، انتقدهم عن حق جان كوتو (Jean Couteau)[26] في مقالة، جزيرة بالي ملجأً للهندوسية من إسلام معادٍ بطبعه، في الوقت الذي كان تاريخ العلاقات بين هاتين الديانتين سلميًا دائمًا. وفي أعمال رافائيل إسرائيلي

(Rafaël Israeli)، من جامعة القدس، أتاحت الصين تنظيرًا منهجيًا لتعارض أساس بين الكونفوشية والإسلام[27]. فثورات القرن التاسع عشر، في رأيه، التعبير المنطقي عما يصفه، بحساسية، لا علاج لها، بين تصورين للمجتمع وللسياسة. أما في فرنسا، فلا نجد، إلا فيما يتعلق بالهند، نظرية كهذه لدى لوي دومُن (Louis Dumont, 1911-1998)، تقدم نفسها علم اجتماع مقارن عام. فقد بنى ذلك الكاتب[28] مؤلفه بالفعل على تعارض كلي، واضعًا في جانبٍ المجتمعات التقليدية متعددة الآلهة والتراتبية التي يقدم نظام الطبقات الهندي نموذجها[29]، وفي الجانب الآخر المجتمعات العصرية الموحدة القائلة بالمساواة[30]. لكنه لا يفسر في أي مكان مسلمته القاعدية، التي اقتبسها كما هو واضح من أعمال مستشرقين سابقين عليه[31]، والتي تربط بين تعدد الآلهة والتراتبية من جهة، ثم تربط التوحيد بالمساواة من جهة أخرى. لكنه يستعملها في فصله حول (الطبقة لدى غير الهندوس) ليضع الإسلام على قدم المساواة مع المسيحية كـ«دين توحيدي ينادي بالمساواة»[32]. فالنظام الاجتماعي الهندوسي، والنظام الاجتماعي الإسلامي، في رأي دومُن، لا يتطابقان لأنهما يرتكزان على قيم متعارضة. والتسويات التي قام بها المسلمون وخصوصًا في قبول نظام الطبقات، "ما كان ينبغي لها" أن تتم. والطلاق بين الطائفتين كان إذن ما لا يمكن تفاديه كما أثبته، برأيه، تقسيم شبه القارة في عام (1947 م)[33]. لقد فندت في مكان آخر هذه النظرية التي ترتكز على مبادئ جوهرانية مسبقة حول موضوع الإسلام والهندوسية، وتختزل سلسلة العمليات التاريخية في صراع بين حضارات غير متطابقة[34].

1/ 2/ 2] نزاعات محدودة المكان ومستقَرة غالبًا

هذا لا يعني أن نزاعات لم تحدث، وتستمر في الحدوث، حتى وإن كانت مما يمكن تجنبه. وهي لا تفسر بعدم تطابق القيم، بل باستعمال الرموز الدينية لغايات اقتصادية واجتماعية وسياسية، ينبغي الكشف عنها في كل حالة بعينها. وهناك تحليلات دقيقة حول الصين[35]. كما أن الدراسات حول المواجهات بين الطوائف الدينية في شبه القارة الهندية، وهي ظاهرة يشيرون إليها بمصطلح أنغلو-هندي هو (Communalism)، (الطائفية)، قد توسعت على نحو خاص[36]. ففيها نجد غالبًا إشارة إلى التنافس الاقتصادي، كما في الاضطرابات التي حطمت في عام (1984 م) الازدهار الوليد للنساجين المسلمين في ضواحي بومباي. لكن الدافع الأكثر انتشارًا سياسي، كما أظهرت مذابح المسلمين في ولاية غوجارات الهندية عام (2002 م)، بتواطؤات حكومية من أعلى المستويات[37]. وأعمال كريستوف جافرلو (Christophe Jafferlot) بذا الشأن، حول نشوء القومية/ العصبية الهندوسية الموجودة في السلطة اليوم بالهند، تبين كيف خلقت الأيديولوجيات السياسية اصطناعيًا استقطابًا للطوائف، يستغل، عند الحاجة، بإثارة الاضطرابات[38]. وقد لوحظت ولادة هذه الأيديولوجية الهندوسية لمواجهة الإسلام في عشرينيات القرن الماضي، في الوقت ذاته وبالاتصال مع نشوء الأصولية الإسلامية التي ستتضح معالمها بصورة خاصة على

يدي الهندي–الباكستاني المودودي (1903-1979 م) الذي نعرف تأثيره في الإسلاميين العرب[39]. وتستمد هذه البنى العصرية كثيرًا من ثقافة الاستفزاز، ومن القوالب الفكرية النمطية التي نمت في الحقبة السابقة للاستعمار[40].

1/ 2/ 3] اختلافات محدودة

لا ينبغي أن ننسى، في هذه المرحلة الأولى، أنه إذا ما كانت هناك اختلافات بين الإسلام والأديان الآسيوية الأخرى، فمن المستبعد أن تشمل مجمل الحياة الاجتماعية والدينية. وكما سنرى فيما بعد، هناك تلاقٍ واسع في تصور الوجود، وفي الرؤية التراتبية للنظام الاجتماعي، وفي الحياة الصوفية. وتقتصر الاختلافات على نواة أصولية صغيرة من المحرمات والشعائر التي تنظمها الشريعة. وتضخيم هذه النواة لبناء نموذجين للنظام الاجتماعي متعارضين في كل شيء، لا يندرج ضمن العلم بل في اصطناع أيديولوجيات سياسية لغايات مغرضة. ومحاولات إسقاط هذه البنى على الميدان العلمي، كما فعل رافائيل إسرائيلي أو لوي دومُن، مصيرها إلى الإخفاق، بسبب تجريدها، طالما تجاهلت تعقدات التاريخ والحياة الاجتماعية.

1/ 3] وجوه من المنافسة

حتى عندما تكون التقاليد الدينية في حالة تنافس فهي تعترف بعضها لبعض بنقاط مشتركة. ويعامل أحدها الآخر باحترام مثل خصمين جديرين بمواجهة أحدهما الآخر بأسلحة متساوية. وسأوضح هذه الحجة بمثالين مستمدين من ميدانين شديدي الاختلاف، عولجا من وجهتي نظر مختلفتين هما: المنافسة بين الإسلام والديانات ما قبل الإسلام في جنوب شرقي آسية، كما نظر إليها متخصص في التاريخ الاقتصادي، من جهة، وتنافس البوذية اللاماوية والإسلام في آسية الوسطى والتيبتْ، كما وصفته روايات المتصوفة، من جهة ثانية.

1/ 3/ 1] المنافسات الدينية حول أسواق جنوب شرقي آسية

انتشر الإسلام في جنوب شرقي آسية منذ بداية الألف الثاني للميلاد، عبر الشبكات التجارية سلمًيا، وليس بالفتح. وكان انتشاره جد متفاوت: فقد دخل الناس الإسلام بكثافة في الجزء من الجزر التي تقع اليوم في ماليزيا وإندونيسيا، بإقامة المراكز التجارية على السواحل في البداية، ومن ثم بإحداث ممالك تجارية في نهاية القرن الثامن عشر كما في مالقة. وكان توغل الإسلام تدريجًيا إلى الداخل، وحدث بعد الغزو البرتغالي[41]. ومع أن حضور التجار المسلمين كان قديمًا أيضًا في جنوب شرقي آسية القارية (بورما، تايلاند، كمبودشا، فييتنام الحالية) إلا أنه أفضى فقط إلى تكوين أقليات إسلامية صغيرة من أصول مختلفة[42]. فكيف يفسر هذا التمايز في وتيرة انتشار الإسلام؟.

إن هذا السؤال هو الذي اجتهد في الإجابة عنه دوني لومبارد (Denys Lombard)[43] في أطروحته الرائعة لنيل دكتوراه الدولة، حول ‹مفترق الطرق الجاوي/ Carefour javenais›[44] وخصوصًا في مجلدها الثاني بعنوان ‹الشبكات الآسيوية/ Les réseaux asiatiques›. فهو على طريقة مكسيم رودنسُن (Maxime Rodinson)، ينظر إلى الأديان كأيديولوجيات، ويوضح كيف أدخل الإسلام أيديولوجية جديدة كانت تشجع المبادلات التجارية وإحداث الممالك الساحلية. وقد حلت هذه التشكيلات السياسية الإسلامية المنفتحة على الخارج والمندمجة في المبادلات العالمية في جزر جنوب شرقي آسية، محل الإمبراطوريات المركزية الزراعية المؤسسة على الهندوسية وبوذية العربة الكبرى (bouddhisme du grand véhicule)، التي كانت منغلقة على نفسها، وتوجد عواصمها في الأراضي الداخلية.

إلا أن الإسلام، مع تسلحه بكل تلك المزايا، لم يتمكن من السيطرة على جنوب شرقي آسية القارية. فقد اصطدم فيه بخصم عنيد هو (بوذية العربة الصغرى/ bouddhisme du petit véhicule) التي تمتد عندئذ إلى القارة لتحل محل الهندوسية وبوذية العربة الكبرى. ويرى دوني لومبارد أن العربة الصغرى أيديولوجية أكثر فردانية، ربحت من خلال امتزاج القوميات والمبادلات التجارية[45] المباراة ضد الإسلام في القارة. فالأديان، برأيه، أيديولوجيات في تنافس سافر قليلاً أو كثيرًا على المبادلات والشبكات. وبفضل الانقلابات التي سببتها غزوات المغول في آسية وفتح المسلمين الهند، ربح الإسلام وبوذية العربة الصغرى المباراة كل في منطقته، على حساب الهندوسية وبوذية العربة الكبرى.

1/ 3/ 2] مبارزات المتصوفة السحرية على سقف العالم

ينتقل المشهد الآن إلى القرن السابع عشر إلى نمط آخر من الأسواق بالازدحام نفسه، هو التصوف. زميلنا البريطاني سيمون ديغبي (Simon Degby)، الذي انتقل، على غرار بيتر براون (Peter Braun)، من التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الديني، مشهود له كونه أفضل المتخصصين في التصوف الهندي[46]. وقد بين عن دراية أن المنافسة السياسية والاقتصادية في السيطرة على الأراضي، صورت في الكتابات الصوفية على نحو مبارزات سحرية بين متصوفة مختلفي الأديان وهم يحترمون بعضهم باعتبارهم خصومًا. وكان المقصود متصوفة من الجانب الإسلامي، ويوغي من الجانب الهندوسي، ولاما من الجانب البوذي[47]. وهذا الموضوع المستوحى من الفولوكلور العالمي والواسع الانتشار في العالم الإسلامي، أوضحته على نحو خاص مجموعة أعمال فرنسية عن محاولات نشر الإسلام في التيبتْ انطلاقًا من الهند وسينكيانغ.

وقد بينت روايات دينية نقلت عن المسلمين في التيبتْ[48] أنم ينسبون محاولة إدخال الدالاي لاما الخامس (1642-1682 م) أبو التيبتْ الحديثة، للإسلام، إلى وليهم الصالح، الصوفي خير الدين، المتحدر من مدينة باتنا الواقعة في شمالي الهند على ضفة نر الغانج، حيث كانت تنطلق شبكات التجار الكشميريين. فقد تبارز الولي، وقد تحول إلى حمامة، في الهواء مع الدالاي لاما الذي استحال حدأة. ولم يحظ الولي

بالنصر، ولهذا لم تعتنق التيبتْ الإسلام، فلامه شيخه لأنه فوت فرصة لنشر الإسلام. إلا أنه حصل، مع ذلك، من الدالاي لاما على تنازلات للطائفة الإسلامية في لاهْسا. ويظن مسلمو التيبتْ اليوم أن هذا الدالاي لاما كان اعتنق سرًا الإسلام.

وهناك حكاية مشابة جرى تداولها في الجانب الآخر من التيبتْ، لدى متصوفة سينيكانغ المنتمين إلى الطريقة النقشبندية العفاقية، لا نرى فيها صلة تاريخية، بل فقط استعمال نموذج الروايات الدينية نفسه. وقد أنشأ مؤسس هذا الفرع، خواجة عفاق، لنفسه إمارة في سينكيانغ في عام (1678 م). وتنسب الروايات الدينية له أيضًا سفرًا إلى لاهْسا ومبارزة سحرية مع الدالاي لاما، خرج منها منتصرًا ما سمح له بالحصول على مساعدة التيبْتيين ضد الكلموكيين. إلا أنه ما من ذكر هنا لاعتناق الدالاي لاما الإسلام. لكن حكاية أخرى في المقابل تنسب للصوفي نفسه إدخال إمبراطور الصين نفسه في الإسلام. كانت هذه الحكاية، التي حللها منذ عشر سنين متخصص بتصوف آسية الوسطى[49]، موضع دراسة معمقة في أطروحة توضح جيدًا كيف ترمز الروايات الدينية إلى الرهانات السياسية الاقتصادية في تخوم آسية الوسطى والتيبتْ والصين[50].

ولا يتعلق الأمر في هذه الحال أو تلك بصراع حتى الموت كما في الـ اعات التي درست في القسم السابق، بل بمنافسة شريفة، على سوق اقتصادية أو صوفية، بين خصوم يحترم بعضهم بعضًا. ويعبر الرمز الديني عن تنافسهم في السيطرة على الأرض.

1/ 4] تنظيم التعايش

سواء انتصر الإسلام أم لا، فإن المسلمين حاضرون في كل مكان بآسية، كونم أغلبية أو، في أغلب الأحيان، باعتبارهم أقلية. فلابد من تنظيم تعايش الجماعات الدينية. وقد اهتم المستشرقون كثيرًا بالقوانين التي تسيّر هذا التعايش في الإسلام كما في الأديان الأخرى لما فيها من تعقد. ولما تكشف عنه أيضًا، كما سنرى، من تلاقٍ يلفت النظر بين الإسلام والأديان الأخرى. فأنصار التعارض المذكورين آنفًا أرادوا غالبًا معارضة الإسلام بوصفه متعصبًا، بالأديان الأخرى التي ليست كذلك، كما يدعون. إلا أن مقارنة منتظمة في مجموع شبه القارة الهندية[51]، يمكن أن تعمم إلى مجموع آسية، تبين أن لا أصل لهذا الادعاء، وأن مواقف التقاليد الدينية الكبرى تظهر تماثلاً ملحوظًا.

فقبل تفحص التطورات المعاصرة، من المناسب استذكار الحلول التقليدية بسرعة.

1/ 4/ 1] الأديان المهيمنة، والأديان المهيمن عليها طبقًا للتقاليد

حتى نفهم السياق التقليدي علينا أن نتخلى عن موقفين عصريين هما التقسيم إلى (أغلبية) و(أقلية)، والسعي إلى المساواة. فالوضع السياسي لدين ما، تتنوع حقوقه طبقًا لهيمنته سياسيًا، مهم أكثر من نسبة

أعضائه التي يدعيها. فدين أقلية مهيمن، كما كان الإسلام في الهند تحت حكم المغول، ستكون لديه حقوق أكثر. ومن العبث، من جهة أخرى، البحث عن المساواة، ذلك أن التراتبية لا بد منها، وأن طائفة دينية مهيمنة سياسيًا ستكون دائمًا متفوقة على الطوائف الأخرى.

من منظور الإسلام، تنطبق القواعد المتعارف عليها التي تضبط وضع غير المسلمين الأدنى أيضًا[52]، من حيث المبدأ، في آسية ضمن الممالك والإمبراطوريات التي يحكمها مسلمون. إلا أن بعض الأسر الحاكمة خففت منها، كالمغول الذين ألغوا الضريبة التمييزية (الجزية). ومع بعض التخفيف، كان يظل غير المسلمين هم الأدنى والمحرومين: فقد كانوا مستبعدين من الوظائف العليا، باقين أقلية في جهاز الدولة، ويخضعون لإجراءات تمييزية من الوجهة القضائية، كما يخضع بناء أماكن جديدة لعبادتهم إلى ضوابط.

والملحوظ أن الحضارات التقليدية في آسية كان لها موقف موازٍ تمامًا. ففي شبه القارة الهندية، حيث كانت الهندوسية دين الدولة، كان على الملوك، طبقًا للنصوص القانونية، أو: دارما شاسترا (dharama-shastra)، "حماية" الأشخاص المصنفين من غير الهندوس، أي: المسلمين والمسيحيين. ويجب أن يضمن أمنهم وحقهم في ممارسة شعائرهم مقابل وضع أدنى إذ كانوا يعدون كائنات من مرتبة أقل، (برابرة/ mlecha) نجسين وأدنى اجتماعيًا. وكانت ممارستهم الدينية تخضع إلى ضوابط، وكانوا مستبعدين من وظائف الدولة العليا، وضحايا لبعض أشكال التمييز القضائي[53].

جرت دراسة عمل هذه المؤسسات الهندوسية التقليدية، على نحو خاص في حال النيبال بفضل أرشيفات قضائية هامة[54]. كما سيطرت الصين الكونفوشية دائمًا بعناية على الأقلية الإسلامية الصغيرة ذات اللغة الصينية ال(هوي/ Hui)، والتي يتناثر أعضاؤها منذ أكثر من ألف سنة على كل أراضيها، والتي أثار وضعها اهتمام الباحثين الفرنسيين[55].

فالتعايش الذي يضمن الأمن لأتباع الأديان المهيمن عليها، تنظمه إذن تراتبية لصالح الدين المهيمن، حتى لو كان أتباعه أقلية.

1/ 4/ 2] التطورات العصرية

في بعض الحالات يحتفظ بالتقاليد تحت شكل يجري تحديثه، إن قليلاً أو كثيرًا. فقد حوفظ عليها سليمة عمليًا حتى أيامنا هذه في النيبال (آخر مملكة هندوسية). وأبقي على أشكال التمييز القانونية هناك حتى الإصلاح الدستوري في عام (1990 م)، مع منع الدعوة والتبشير واعتناق الإسلام أو المسيحية[56]. كما أن وطأة الإسلام التقليدي شديدة أيضًا في ماليزيا، حيث يشكل الدين الرسمي للقومية المالية المهيمنة. أما في باكستان، فمنطق إعادة خلق دولة دينية إسلامية أفضى إلى فرض قيود دستورية تمييزية تجعل من غير المسلمين مواطنين من الدرجة الثانية، لا يختلف وضعهم عن وضع الذمي في العصر الوسيط. أما بنغلادش، التي انفصلت عن باكستان منذ عام (1917 م)، فتتبع، بتخلف مقداره عشر سنوات، تطورًا مماثلاً[57].

وُتطرح الصين، التي ما زالت عقيدتها الرسمية الشيوعية، حالة على حدة. فالسيطرة التي تمارسها الغالبية الكونفوشية على الأقلية المسلمة عُززت بالهواجس الخاصة بالنظم الماركسية التي تتضمن دائمًا إشراقًا مدققًا، على الرغم من تجديد ديني مؤكد. وقد استحث هذا التطور هنا أيضًا الباحثين الفرنسيين[58].

بلدان أخرى، وخصوصًا الهند وإندونيسيا، اتبعت طريقًا عصريًا يرسخ، من حيث المبدأ، المساواة بين الطوائف الدينية. فاجتهدت الهند في تبني النماذج الغربية في الحياد الديني، بوضع كل الأديان دستوريًا على قدم المساواة. إلا أن هذا المثال أبعد ما يكون عن التجسد في الوقائع: فالمسلمون (13% من السكان) والمسيحيون [2,5%] يعانون في الواقع أشكال تمييز عديدة، والفتن ضد المسلمين (انظر القسم 1، أعلاه) تعرض أمنهم للخطر غالبًا[59]. وقد جددت إندونيسيا بجرأة إذ أقامت نظامًا في منتصف الطريق بين التقاليد والعصرنة: فهي دولة دينية، لكنها ليست دولة إسلامية. فالدستور يفرض الاعتقاد بإله واحد، وهو ما يضع مبدئيًا الأكثرية المسلمة والأقلية المسيحية على قدم المساواة، لكنه يطرح مشكلة على الهندوس والبوذيين الذين ينبغي عليهم القيام بتأويلات لاهوتية لإعادة تعريف دينهم دينًا توحيديًا، وعلى الإحيائيين، الذين عليهم أن يتظاهروا بأنهم هندوسيون أو مسيحيون، إذا لم يريدوا الانضمام إلى دين الأكثرية[60]. لكن هذه المساواة النظرية لجميع الأديان لا تمنع التمييز الفعلي تمامًا ضد الأقليات، ولا النزاعات بين الطوائف الدينية، التي ازدادت على نحو خاص بعد نهاية نظام سوهارتو.

1/ 5] البحث عن نقاط التقاء

بعدما حددنا نقاط التقاء بين التقاليد الدينية في المبادئ الناظمة لتعايش الطوائف، نقدم الآن قائمة منتظمة بها.

1/ 5/ 1] التراتبية في مقابل المساواة

أولى نقاط الالتقاء هذه تتصل بمسألة التراتبية التي جرى التطرق إليها في الفقرة السابقة. فالتصورات المضللة التي تقيم تعارضًا كليًا بين الهندوسية، باعتبارها تراتبية في صميمها، والإسلام باعتباره دين مساواة تامة، انتقدت من قبل لأن التعارض الذي تقيمه لا يصمد في نظر التاريخ ولا علم الاجتماع. بالتأكيد إن الإسلام طور أكثر من غيره من الأديان، بعض أشكال المساواة، خصوصًا في الميادين المتعارضة للشعائر وللقانون التجاري، لكن المبادئ التراتبية تتغلب نهاية المطاف في المجال العائلي والاجتماعي والسياسي[61]. ولهذا، وعلى العكس مما كان ينتظر بعض الأيديولوجيين، لم يصطدم المسلمون بالبنى الاجتماعية التي التقوها في آسية، بل أقروا بأنه كان لديهم تصور تراتبي للمجتمع، وبأنهم لا يعترضون على مبادئ نظام الطبقات في الهند[62]. وانصهروا بطيبة خاطر ضمن تراتبية الأنساب في الهند كما في الصين[63]. كما أن

للطرائق الصوفية تراتبيتها الخاصة أيضًا. ففي الهند على سبيل المثال صوفيون من الطبقة العليا وصوفيون من الطبقة الدنيا[64].

1/ 5/ 2] نقاط التقاء صوفية

ونعثر أيضًا على أفكار مشتركة على الصعيد الديني. هناك بالتأكيد تعارضات في ما يتصل بالشعائر المفروضة، لكن لقاءً ظهر في الحال في ميدان التصوف كما لاحظه البيروني منذ بداية القرن السادس[65]. وقد أثارت نقاط الالتقاء هذه، وخصوصًا في الهند، اهتمام الباحثين الفرنسيين، بدءًا بَمِسِنُين[66]، في وقت مبكر جدًا. وقد نشرت مؤخرًا دراسات مفصلة في هذا الميدان بفرنسا، وخصوصًا حول مسألة الزهد[67] إذ يظهر أن الزهاد الهندوس من طريقة (كانفاتا يوغي/ Kanphattá yogis) في الهند، والمتصوفة كانوا أشخاصًا قابلين للتبادل: فقد كان يستطيع الشخص نفسه التمتع بهوية مزدوجة، سواء بعد وفاته مثل راتنا ناث (Ratna Nath) المدعو بابا راتان (Bâbâ Ratan)[68]، أو في حياته أيضًا مثل ألكاح داس (Alkah Das)، المدعو عبد القدوس غانغوهي (Gangohi)[69]. أما ما يتعلق بإندونيسيا فيمكن الاطلاع على ملخص دوني لومبارد الممتاز حول (الممالك المتحدة المركز)[70]، حيث يحصر النقاط المشتركة بين الإسلام والكونفوشية، الذي كشف عنه مؤخرًا، الأكثر إدهاشًا[71]: ففي إطار استيعاب المسلمين الثقافة الصينية في أثناء سلالة المينغ (Ming)، جرى إنتاج أدب كلاسيكي إسلامي عظيم باللغة الصينية[72].

1/ 5/ 3] نقاط التوافق الثقافي

يندرج البحث عن نقاط الالتقاء الصوفية هذه في حركة أوسع تشير إلى أهمية نقاط التوافق بين الحضارة الإسلامية والحضارات الآسيوية الكبرى. وقد أثارت هذه المسألة حديثًا اهتمام المتخصصين بالصين، ليس "الأجانب" فقط[73]، بل أيضًا الفرنسيين، وخصوصًا في فريق العمل الذي تكون حول فرانسوا أوبان (Francois Aubin)[74]. فأعلمنا هكذا أن مجموعة كبيرة من المفكرين المسلمين الذين تشبعوا بالثقافة الصينية الكلاسيكية، ألفوا بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر كتبًا تبين، على نحو منهجي، التناظرات بين المفهومات الإسلامية والتصورات الكونفوشية. كما درس المتخصصون بالأدب الإندونيسي نقاط توافق من النموذج نفسه[75].

كان الطراز المهيمن إذن في الإنتاج الديني والثقافي حتى القرن الثامن عشر، كما أكدته كل هذه البحوث الفرنسية، سواء ما يخص المسلمين أو أتباع الأديان الآسيوية، هو البحث عن نقاط التقاء أكثر من المواجهة.

1/ 6] آليات التملك

لم يتبن مسلمو آسية فقط نقاط التقاء بين التقاليد الإسلامية والحضارات الآسيوية، بل تبنوا أيضًا (ما يخص المهاجرين منهم) جزءًا من مؤسسات البلاد التي يقيمون فيها أو حافظوا عليها (ما يخص معتنقي الإسلام المحليين). هذه العملية التي تسمى أيضًا (تثاقف/ Acculturation) أتاحت الفرصة لبحوث جماعية في فرنسا، تتصل بالمسيحية كما تتصل بالإسلام[76].

1/ 6/ 1] الحفاظ على البنى الاجتماعية

يشكل الحفاظ على البنى الاجتماعية موضوع دراسات علماء الإثنولوجيا المهتمين بالمسائل المتصلة بالتراتبية ونظام القرابة. فما يخص النقطة الأولى، يعد استرجاع المسلمين الهنود نظام الطبقات الجانب الأكثر إدهاشًا من دون شك، إذ مع إنكار الأيديولوجيين، الذي امتد حتى إلى العلوم الاجتماعية (انظر القسم 1 أعلاه) لا بد من الإقرار بأن لدى المسلمين الهندو-باكستانيين نظامًا طبقيًا، مبتورًا بالتأكيد، لكنه نظام طبقات مع ذلك[77]. كما أن الحفاظ على نظام تراتبية الأنساب في الصين يسترعي الانتباه[78].

1/ 6/ 2] تبني مؤسسات دينية

الميدان الديني لم يبق معزولاً. ففي مجال الصوفية وتقديس الأولياء كانت إعادة الاستحواذ على المؤسسات المحلية الأكثر جلاءً. وقد استطعت التثبت من ذلك في حالة تقديس زراعية حيث استرجعت الاحتفالات المهداة في الأصل إلى إندرا (Indra)، آلهة المطر والنبات الهندوسية، حول البطل والشهيد غازي ميان[79]. وقد بينت بحوث اجتماعية كيف كانت العملية ذاتها تجري في مجموع المنطقة المعنية[80]. كما يمكن الإشارة أيضًا إلى بعض الأمثلة الأخرى التي تسترعي الانتباه، كإدخال نظام الطبقات، الذي ذكرناه آنفًا، حتى إلى داخل التصوف[81]، أو استعادة مؤسسات أنثوية محلية في الصين لإقامة مساجد مخصصة لنساء وتدار كليًا منهن[82]. إضافة إلى أن الشامانية كانت استعيدت في آسية الوسطى في ثوب إسلامي[83].

وفي المقابل، تبنت الهندوسية بعض المؤسسات الإسلامية إذ يوجد على سبيل المثال فرع هندوسي للطريقة الصوفية النقشبندية[84]، درسه أحد المستشرقين الفرنسيين وانضم إليه[85].

1/ 6/ 3] استعادة النماذج الأدبية

وعلى أي حال، فقد كانت الأعمال في الميدان الأدبي من دون شك الأكثر قدمًا واستمرارًا. فبعد بحوث غارسان دو تاسي الرائدة في فرنسا، بداية القرن التاسع عشر[86]، ثم بحوث جول بلوخ (Jules Bloch, 1880-1953) بداية القرن العشرين، يرجع الفضل إلى شارلوت فودفيل (Charlotte Vaudeville) وإلى المدرسة ذات الشهرة الدولية التي كونتها في القسم الرابع من ال(EPHE) في دراسة أشكال إعادة الاستحواذ العلمية أو الشعبية في العديد من الأنواع الأدبية، مع فرانسواز ماليسون (Francoise Mallisons)، ناليني ديلفوي (Nalini Delvoy)، كاثرين شامبيون (Cathrine Champion)، ودوني ماترانج (Denis Matrange)[87].

1/ 7] محاولات في التوفيقية

هل يمكن عد هذا الاستحواذ من التوفيقية، بحسب تعبير محمد وسيم (2003 م)[88]، أي: خليطًا من عناصر استعيرت من الأديان المختلفة فأُتخذت وصارت غير قابلة للانفصال؟.

1/ 7/ 1] اتامات قابلة للنقاش

إن ما يعوق المناقشة في غالب الأحيان هي أفكار مسبقة قابلة للنقاش، قد تكون من مصادر متعارضة، إذ يمكن أن تكون هناك أحيانًا رغبة في إيجاد اتصال بين المتعارضات، مغرية بطابعها الغريب وراسمة نوعًا من عالم في غاية الكمال من دون منازعات. وكثير من الكتابات المعاصرة عن العصر الذهبي الذي يكون سبق الاستعمار هي هكذا، ثناءات ضمنية لتوفيقية تكون محط كل الاختلافات. ونعثر على هذا الموقف الساذج أيضًا في أعمال إثنولوجية تبحث عن الغريب، لكنها غير مقنعة البتة لانعدام التمكن الكافي من التشعبات التاريخية والاجتماعية[89].

ويستهدف الاتام بالتوفيقية أحيانًا، وهي الحالة الأكثر شيوعًا، الإساءة. وهكذا تعمد كثير من الكتابات الغربية العصرية عن الإسلام الهندي أو الإندونيسي إلى الاحتجاج بعدوى، لا تتناسب مع السياق، للتطاول على هذا الدين بطريقة تحط من مكانته. ونجد الخطاب نفسه لدى المصلحين المسلمين على النمط الوهابي الذين لا يترددون في اتام مؤسسات بالتوفيقية، وخصوصًا الصوفية، والتي أصلها إسلامي عربي أو فارسي. وهكذا كان يدعي المصلحون المسلمون الهنود في بداية القرن التاسع عشر أن تقديس الأولياء مقتبس من الشرك الهندوسي[90]. فكلا الموقفين يشوشان الأفكار، ويخفقان في النهاية بالتعرف إلى التوفيقية حيث توجد حقًا.

1/ 7/ 2] ندرة التوفيقية الحقيقية

جرى التحقق من التوفيقية بصورة متفرقة. ففي جنوب شرقي آسية أولاً، تبدو أعمال أنطوان كاباتون (Antoine Cabaton) حول قومية الشام في كمبودشا وفييتنام مقنعة[91]. كما أن المعطيات الإندونيسية[92] تثير الاضطراب هي أيضًا، مع الجمع بين التقويم الإسلامي والتقويم المحلي، بينما بقي التقويمان في أمكنة أخرى منفصلين.

وعرفت الهند أيضًا التوفيقية، سواء بشكلها التأملي أم بشكلها التعبدي (وهو تصنيف أنسب من التقسيم الثنائي بين علمي وشعبي، لأن النسخة التعبدية بمثل علمية الشكل التأملي). فنجد في القرن السابع عشر توفيقية تأملية مثيرة للدهشة مع الصوفي دارا شوكوح (Dârâ Shokûh, 1659)، الشقيق والمنافس السيئ الحظ للإمبراطور أورانغزيب (Aurangzeb) الذي أمر بإعدامه بتهمة الهرطقة. فقد كان دارا شوكوح يزعم أنه لا يمكن فهم القرآن فهمًا صحيحًا إلا في ضوء الفيدا[93]. وقد كانت هذه المحاولة موضع تحليل معمق أنجزها مؤخرًا دريوش شايغان[94] وجان فيليوزات (Yean Filiozat)[95]. وهذا الأخير أحد الفرنسيين النادرين

المتخصصين بالسنسكريتية الذين، مع ليليان سيلبورن المذكورة آنفًا وأندريه بادو (André Padoux)، أبدوا اهتمامًا حقيقيًا بالإسلام الهندي.

ويوضح النسخة التعبدية شعراء متصوفة أشهرهم كبير (1440-1518 م)، وهو نسّاج مسلم كان يعيش في بنارس. وكان الهندوس يدعون انتسابه إليهم أيضًا، وذريته هندوسية أكثر منها مسلمة. كانت أناشيده تشيد بالديانتين وبالتمعين[96]. واعتمادًا على إلهامه أنشأ غورو ناناك (Guru Nanak) (1469-1539 م) في شمال غربي الهند، عند نقطة التقاء الهندوسية والإسلام، طائفة تحولت إلى دين مستقل هو السيخية، التي ترك اتباعها المدعوون (السيخ) أثرهم في تاريخ شمال غربي الهند منذ القرن الثامن عشر. ويحوي كتابا المقدس (عادي غرانث/ Âdi Granthe) أناشيد صوفية هندوسية وأشعارًا صوفية، فتطورت السيخية إذن على قاعدة من التوفيقية[97].

1/ 7/ 3] تكديس أكثر منه توفيقية

إلا أنه لا بد أن يكون المرء حذرًا في الميدان لندرة التوفيقية الحقيقية. وقد علمتني تجربتي الميدانية أن المعنيين واعون في أغلب الأحيان أكثر ما يظن بطبيعة ممارساتهم ولا يخلطون في الواقع بين الممارسات ذات المصادر المختلفة. وهكذا، كان الأفراد، ضمن الطائفة المسلمة لصانعي الأساور الزجاجية الآتين من الهند، والذين استقروا في جبال نيبال منذ ثلاثة قرون، واعين حقًا بالأصول المتعددة لممارساتهم الدينية المختلفة: فقد كانوا يميزون تلقائيًا بين الشعائر المفروضة، وتقديس الأولياء وطقوس الملكية المقتبسة عن الهندوس المحليين[98]. فيجب، من ثم، النظر في المسألة بتمعن قبل الكلام عن توافقية، تجنبًا للوقوع ضحية للوهم. وعوضًا من استعارة الخليط الذي يشكل أساس النظرية التوفيقية، ينبغي الكلام عندئذ عن تكديس لطبقات، تظل متمايزة، والانتقال هكذا إلى الاستعارة الجيولوجية والأركيولوجية في ترسب الطبقات.

1/ 8] خاتمة: ثناء على التعقد وعلى الاستشراق

تظهر هذه المسيرة غير الكاملة خلال ست طرائق ممكنة لتذهن العلاقات بين الإسلام والأديان الآسيوية الكبرى أنه ما من صيغة بسيطة. فأولئك الذين ظنوا أنهم وجدوها متكلمين عن تعارض كلي على طول الخط (القسم 1) أو عن توفيقية تامة (القسم 6) يدللون على تبسيط للأمور، ولا تصمد تعميماتهم المتسرعة أمام تعقد الوقائع، ولا أمام صعوبة إيجاد تفسيرات مناسبة لها.

فتاريخ الإسلام في آسية الجنوبية والشرقية معقد من حيث طبيعته، إذ يراوح بين فترات تقدم سلمي وفتح، وتعايش هادئ، وتنافس ونزاعات. والعلاقات بين المسلمين وأتباع الديانات الآسيوية الأخرى ليست متماثلة في كل مكان. فلإندونيسيا على سبيل المثال تاريخ أكثر استمرارًا وأكثر سلامًا من المناطق الآسيوية الأخرى المعنية هنا. وتتغير هذه العلاقات مع التطور التاريخي في المكان ذاته. فقد شهدت الهند تحت حكم السلاطين المحليين، والصين زمن أسرة مينغ وأباطرة كينغ (Qing) الأولين منذ نهاية القرن الرابع

عشر حتى القرن الثامن عشر، حقبة طويلة من التعايش السلمي والتلاقي الثقافي. لكن هذه الحقبة تركت مكانا منذ القرن الثامن عشر لا اعات المأساوية في أغلب الأحيان كثورات المسلمين الكبرى في الصين الغربية، وللفتن ولتقسيم شبه القارة الهندية.

زد على ذلك، أن العلاقات قد تكون في الزمان نفسه والمكان ذاته هادئة في بعض الجوانب ومتوترة في أخرى، وخصوصًا عندما تكون أقليات متمتعة بالتسامح والأمن في أغلب جوانب الحياة الاجتماعية والدينية، موضع تمييز كما هي الحال في النيبال. فلا يمكن من ثم تطبيق جدول التفسير ذاته في كل مكان وزمان.

وقد فهم مستشرقونا هذا جيدًا إذ لم تلق التفسيرات التبسيطية التي عرضنا لها آنفًا (انظر القسمين 1 و6 بالخصوص) رواجًا. ففي كل حالة على حدة، وباستمدادهم من شتى التشكلات الممكنة، بحثوا عن الصيغة التي كانت الأفضل للتعبير عن العلاقات التنافسية أو السلمية بين الطوائف الدينية، بما فيها من مبادلات واقتباسات، وحدود للتوفيقية. وهم أبعد من أن يكونوا قد أسقطوا على الشرقيين، وخصوصًا على المسلمين، صورة تبسيطية ومنمطة، كما كان يقول إدوارد سعيد. بل على العكس، أظهروا فكرًا خلاقًا من أجل بناء نماذج تفسيرية فيها كثير من الجهد، وفهم متى يمكن لها أن تطبق.

إن هذه المساهمة التي وددت لها أن تكون ثناء على الاستشراق، هي إذن، وقبل كل شيء ثناء على التعقد والتشعب.

مارك غابوريو

ترجمة: محمد صبح

2] الدراسات الإسلاميّة:الشروط الفكريّة والسياسيّة لفرع معرفي

اكتسب معهد الشرق للجمعيّة الألمانيّة الشرقيّة (German Oriental Society)، الذي تأسس في بيروت في عام (1961 م)، منذ زمن طويل السُمعة الحَسَنة لملتقى بين الباحثين والمفكرين من بلدان مختلفة يسمح لهم بإجراء المناقشات المثيرة للجدل، وكذلك الأقلّ إثارة للجدل، في بيئة منفتحة. لقد استغرقت الجمعيّة الألمانيّة الشرقية، التي تأسّست في تشرين أول عام (1845 م)[1]، (120) عاماً تقريبًا لإثبات هذا الحضور المؤسساتي في العالم العربي. وتأسيس هذا المعهد يرمز إلى تغّير هام في نظرة البحث الاستشراقي الألماني ومنظوره. فقد أبلى معهد الشرق بلاءً حسناً على نحوٍ مدهش في فتح آفاقاً جديدة وفي تحقيق تغّيرات في نظرة واهتمام الباحثين الذين عملوا في هذه المؤسسة.

إنني مدعوّ للحديث عن تاريخ الاستشراق الألماني. ُينظّم المؤتمر بمناسبة الذكرى السنوية الخامسة والعشرين لنشر كتاب ‹الاستشراق› لإدوارد سعيد وسأناقش أطروحة سعيد القائلة: إن الاستشراق هو اختلاق موضوع للمعرفة لتحويله إلى موضوع للسلطة والهيمنة، وإن الدّراسات الشرقية هي العامل الأكثر مسؤوليّة عن هذا التحويل[2]. لن يكون مفاجئًا أنني أُفنّد صحّة هذا البيان. سأورد باختصار اعتراضاتي النظرية المبدئية ضده، ثم أحاول أن أرسم مخططًا لأهم التراثات البحثّية للدراسات الشرقّية في ألمانيا القرن التاسع عشر والطريقة التي ينطبق بها تطورها، أو لا ينطبق على حكم سعيد.

يبني سعيد تحليله على نظرية طوّرها ميشيل فوكو، الذي، بحسبه، يرتبط الخطاب العام ارتباطًا وثيقًا بالسُلطة، والسُلطة والمعرفة تتطوران في اعتماد متبادل، ولذلك يتعين تحليل الخطاب بصفته مكانًا ُتمفصل فيه السلطة والمعرفة[3]. يحوّل سعيد هذه الأطروحة العامّة إلى أطروحة خاصّة تنطبق تحديدًا على الدراسات الشرقّية والشرق الأوسط. إنه يستبدل نقد الإمبرياليّة بنقد الاستشراق، خالقًا بذلك تأثير كبش الفداء الذي يبرىء السياسة الغربّية ويصفها بأنها ضحية للدراسات الشرقية. إنه يتجاهل كليًا تحول التكنولوجيا

العسكريّة والصناعيّة الأخرى كعوامل تبعيّة وهيمنة ويرد بدلاً من ذلك هذه التأثيرات إلى الدراسات الشرقية. أخيرًا وليس آخرًا، يستعمل استعمالاً واعيًا الاستشراق على نحو لا يسمح للقارىء بفهم ما إذا كان مصطلح (استشراق) يشير إلى صفة متأصلة وجوهريّة للثقافة الأوربّية (وليس الأمريكية) من هوميروس إلى برنارد لويس، ممارسة سياسيّة أوربّية وأمريكيّة، مجموعة من الفروع المعرفيّة ممثلة في أقسام الدراسات الشرقية، كل الدراسات التي تعنى بالشرق الأدنى والأوسط، أو بشكل عام الإنتاج الغربي للصور المتعلقة بالشرق. إنه يستعمل المصطلح بكل هذه المعاني. لكن، عندما يتكلّم عادةً في الاستشراق كفرع معرفي أكاديمي في تراث الدراسات الشرقية، فإنّ هذا الالتباس يساعده على تأسيس سمعة لهذا الفرع المعرفي بوصفه الجذر لكل الشرور[4]. مع كل هذه الالتباسات والنواقص، فإنّ نقده في الغالب مليء بالتبصرات وقد أثار سجالاً ضروريًا.

إنّ أحد تفنيداتي الكبرى لطروحات إدوارد سعيد تتعلّق برأيه القائل إن الدراسات مسؤولة عن الاستشراق كما عُرّف أعلاه. برسم العلاقة بين السياسة الألمانيّة والأبحاث المتعلقة بالعالم الإسلاميّ، أحاول أن أبيّن أنّ الدّراسات الشرقيّة في ألمانيا لم تكن في أي وقت من الأوقات متورطة في تطوير سياسات الحكم، مع أنا كانت في بعض الأحيان متورطة في تنفيذها[5]. في بداية القرن التاسع عشر كانت ألمانيا مكوّنة من أنظمة من الإمارات الصغيرة والممالك الكبرى. بعد الثورة الفرنسيّة وغزو نابليون ألمانيا والهزيمة النهائيّة لجيوشه، حاولت هذه الدول الصغيرة إصلاح أنظمتها السياسيّة والقانونيّة، إضافة إلى أنظمة تعليمها العام. أحدثت تلك الإمارات والممالك، التي لم يكن لمعظمها أي مصلحة سياسيّة أو اقتصاديّة مباشرة في الشرق الأدنى أو الأوسط، الكراسي الجديدة للدراسات الشرقيّة. ينعدم البحث الأرشيفي في الأسباب التي دفعتها إلى إحداث كراسي للدراسات الشرقيّة. إنه يظل مطلبًا هاما لكتابة تاريخ أكثر دقة للدراسات الشرقية في ألمانيا في أثناء القرن التاسع عشر.

من ناحية أولى، حاولت الولايات الألمانية الصغيرة أن تجلب الباحثين التجديديين ذوي الشهرة الأكاديميّة العالية إلى جامعاتا لكيّ تجتذب الطلاب الجيدين. من ناحية أخرى، حولت الرقابة السياسيّة والدينيّة إلى نظام الحكم والتعليم العام كأداة هامّة للسيطرة في أيدي الكنائس والحكومات. إنّ الانتقال إلى النظام الدستوري للحكم وإلى البحث والتدريس المستقلين هو انتقال بطيء ومتردد. يخلق تفتيت نظام الدولة إلى عدد كبير من الوحدات الصغيرة إوالية مضادة: كما سنرى فإنّ الأساتذة البارزين الذين يفقدون منصبهم الأكاديمي في ولاية يمكنهم أن يجدوا منصبًا جديدًا في ولايات أخرى. وتطور الدراسات الشرقية يشكل جزءًا من هذا الانتقال المتردد للممارسات السياسيّة والثقافية في ألمانيا.

إنّ تأسيس الجمعيّة الألمانيّة الشرقية في عام (1845 م) يضفي الصفة الاحترافية على حقل الدراسات الشرقيّة كونه فرعًا معرفيًا جديدًا. يستفيد ظهور هذا الفرع المعرفي، كما بيّن يوهان فُك (Johann Fück)،

من نقد التنوير للفقه المقدس (Philologia Sacra). تحت تأثير اللاّهوت المسيحي، كان الفقه المقدس، حتى ناية القرن الثامن عشر، يعد دراسة اللغة العربية أداة لأجل التحليل اللغوي للعهد القديم. لذلك شكل البحث في اللغة العربية وتدريسها جزءًا من الدراسات الكتابّية [التوراتّية][6]. إن التنوير، بالتضافر مع المصالح السياسّية والاقتصادّية في القرن الثامن عشر لإنغلترا وفرنسا وهولندا وامبراطورية هابسبورغ [النمساوية]، قد حقق تغّيرًا هامًا في هذا الوضع. فقد فَقَدَ الفقه المقدس أولويته. صُوّرت دراسة اللغة العربية على نحو متزايد أداة لمعرفة العالم الإسلامي وتاريخه ودياناته، إضافة إلى الثقافة العربّية. في القرن الثامن عشر بدا أنّ دمج اللغة العربية في البحث والتدريس، مع اللغات الفارسية والتركّية واللّغات الشرقّية الأخرى، كان ضرورة واضحة لكل تلك القوى التي كانت لها مصالح سياسّية واقتصادّية في الهند أو الامبراطورية العثمانّية أو الأجزاء الأخرى من العالم الإسلامي. هذه المموعة من اللّغات ُتدرس في إنغلترا وفرنسا منذ القرن الثامن عشر فصاعدًا[7]، وُينصح با في النمسا في بداية القرن التاسع عشر[8]. في ألمانيا تستغرق وقًتا أطول لتجد طريقها إلى منهاج الدراسات الشرقّية: إنا ُتربط بظهور الدراسات الإسلامية في بداية القرن العشرين.

إنّ دور المثقف العام الذي أسنده عصر التنوير والرومانطيقية إلى الباحثين والكّتاب المنخرطين في دراسة الديانات اللاّمسيحّية، واللغات اللاّأورّبية، وأشكال العلم والبحث لم يعد موجودًا في الوقت الذي تمّ فيه تأسيس (الجمعية الألمانية الشرقية). في أثناء عصر التنوير، كان باحثون ألمان أمثال يوهان غتفريد هردر (Johann Gotfried Herder, 1744-1803)، وغوتولد إفرايم لسنغ (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781) ويوهان ياكوب رايسكه (Johann Jakob Reiske, 1716-1774)، مثل نظرائهم في البلدان الأوربية الأخرى[9]، ينظرون إلى الثقافات واللغات والأديان والمتمعات الأجنبّية كمصادر للمعلومات حول كيفية حكم المتمع، وممارسته الدينية، وكتابة الشعر بطرق تختلف عن النماذج المعترف با في ظل النظام القديم (Ancien Régime) السائد في أوربة. غالًبا ما تمّ تحويل المعلومات المُستحصلة إلى نقد للشرعية التاريخّية للمؤسسات الأوربية وأصبحت مادة للاهتمام العام والسجال العام. إنّ بول هازار (Paul Hazard) الذي كان، في عام (1935 م)، واحدًا من أوائل من وصفوا هذه السيرورة على مدى القرنين السابع عشر والثامن عشر، يسمي كتابه ‹أزمة الضمير الأوربي/ La Crise de la Conscience européenne› ما سلّط الضوء على ُبعد هام للوظيفة المنسوبة إلى المعلومات حول العالم اللاّأوربي في أثناء فترة عصر التنوير: هذه المعلومات خدمت أساسًا لنقد الكتاب [التوراة]، وللحكم الاستبدادي وللبحث الذي كان ُيعد أنه لم يعد منسجمًا مع الإطلال الجديد على عالم تبّين أنه أكبر وأغنى مما تصوّرت العصور الوسطى ومذاهب الكنائس[10]. كان العهد الرومانطيقي، على نطاق ضّيق، قد استعمل الشعر الإيراني والعربي، برهاًنا على أن كل الشعوب والأمم تتقاسم البحث المشترك عن القيم وجمال الحياة. في بحثه عن الشعر وعلم الجمال، بوصفهما الأساس للقيم الكونية، مارس مع ذلك دورًا هامًا في السجالات العاّمة حول العلاقة بين الحقيقة

وعلم الأخلاق وعلم الجمال في المجتمعات الحديثة، وحول العلاقات بين الثقافات والأمم. هكذا مارس تأثيرًا قويًا في علم الجمال والفلسفة في النصف الأول من القرن التاسع عشر[11].

إنّ تأسيس الجمعيّة الألمانيّة الشرقية في عام (1845 م)، يقع قبلئذٍ في عصر مختلف. فلا الروح النقدية للتنوير ولا البحث الرومانطيقي عن الشعر، بوصفه التعبير المشترك عن الإنسان، يقرر حرفنة [إضفاء الطابع الحرفي، ع ح] على الدراسات الشرقية. هذه السيرورة يجري دمجها بثبات في الدور الثقافي الذي تمارسه البورجوازية الألمانية الناشئة داخل الإمارات والممالك الألمانية العديدة. منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، قام عدد متزايد من هذه الدول، تحت تأثير النموذج الفرنسي لـ(مدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة/ Ecole des langues orientales vivantes) التي تأسست في عام (1795 م) بعد وقت قصير من الثورة الفرنسية، بإحداث كراسٍ للدراسات الشرقية وأرسلت الطلاب إلى باريس لكي يكتسبوا المؤهلات الضرورية. إنّ كثيرًا من الأساتذة الألمان الذين شغلوا هذه الكراسي، كانوا طلاب سيلفستر دو ساسي (Silvestre de sacy)، الأستاذ الفرنسي لجيل أوربي كامل من المستشرقين[12]. شكّل الطلاب والأساتذة والعامّة المثقفة المتنامية المهتمة بهذا الحقل، فئة مهنية بحاجة لتمثيلها الخاص بها، ومجلاتها العلميّة الخاصّة بها ومؤتمرها الذي يمكنها فيه أن تناقش المشاكل ذات الاهتمام المشترك. لكن باستثناء الانتقادات الكتابية [التوراتية] التي نشأت في ألمانيا منذ عام (1780 م)، لم تعد هذه التبادلات مسائل للسجال العام. فالدراسات الشرقية أصبحت، على نحو متزايد، تمرينًا أكاديميًا.

في القرن التاسع عشر، يمكن تمييز ثلاثة محاور رئيسة للتطور ضمن الدراسات الشرقية. **الأول** هو محور فقه اللغة العربية، الذي يعرف باسم (أرابيستيك [الاستعراب]/ Arabistik). ممثله الرائد هو هاينريش لبرشت فلايشر (Heinrich Leberecht Fleischer) الذي تسلم من عام (1835 م) إلى عام (1888 م) كرسي الدراسات العربية في [مدينة] لايبتسغ. إن فلايشر، الذي تدرّب في اللاّهوت والدراسات الشرقية في لايبتسغ، أمضى أكثر من أربعة أعوام في فرنسا (1824-1828 م)، يدرس اللغة العربية والفارسية مع سيلفستر دو ساسي وباحثين فرنسيين آخرين. إنه، بلا شك، مؤسس فقه اللغة العربية في ألمانيا. في خلال أكثر من خمسين عامًا التي استلم فيها الكرسي في لايبتسغ أسس النموذج الإرشادي لما ينبغي أن يكون عليه الفرع المعرفي الجديد للاستعراب. إنّ فقه اللغة القائم على نموذج علم القدماء (Altertumswissenschaft)، دراسة العصور القديمة الإغريقية واللاّتينية، الذي طوّره فريدريش أوغست فولف (Friedrich August Wolf, 1759-1824)[13]. أي بمعنى الدراسة المتهدة للغة، وللنصوص المكتوبة بها، وللأشكال المختلفة من التكلم بها، وكان فلايشر قد دافع دومًا عن ضرورة دراسة العربية المحكية للمناطق المختلفة، وأخيرًا وليس آخرًا جرد وتقويم الصفات الشكلية للغات والآداب المعنية والثقافات والمجتمعات التي هي تعبير عنها[14]. على امتداد القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين بقي فقه اللغة الكلاسيكي

النموذج الذي يتعين على فقه اللغات الأخرى، والعلوم الإنسانّية عمومًا، أن تحذو حذوه. ما يخص الباحثين الذين أسسوا الجمعّية الألمانّية الشرقية في عام (1845 م) ومجلتها التي تحمل اسم ‹مجلة الجمعّية الألمانّية الشرقية/Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) في عام (1847 م) لا يوجد شك في أنم كانوا يريدونا أن تكون جمعية لفقهاء اللغة[15]. فعلى مدى زمن طويل، خدم البرنامج الفقهي كحماية لوقاية الدراسات الشرقّية من تطفل النظريات الأخرى للغة والأدب. إنّ فلايشر هو مثال جيد على ذلك، فهو لم يصبح أبدًا مهتمًا بأيّ نظرية من نظريات اللغة التي برزت في القرن التاسع عشر[16]. منذ فلايشر، بقي فقه اللغة العربّية حجر الزاوية للتراث الاستشراقي الألماني في ميدان الدراسات العربّية والإسلامية.

المحور **الثاني** لتطور الدراسات الشرقية هو محور التأريخ القائم على المنهج النقدي-التاريخي لفحص المصادر. لقد وصل إلى حقل الدراسات الشرقية في ثمانينيات القرن التاسع عشر، بعد وقت أطول من النموذج الفقهي (الفيلولوجي). وقد أدخله إلى الدراسات الشرقية يوليوس ڤِلهَوْزِن (Julius Wellhausen, 1844-1918)، «داروِن التاريخ التوراتي» على حد تعبير الموسوعة البريطانية[17]، ونشرت كتبه الرئيسة بين عامي (1878 و1902 م). احتل ڤِلهَوْزِن[18] مكانه بثبات في تراث التاريخانية الألمانية التي طوّرها بارتولد غيورغ نيبور (Barthold Georg Niebuhr, 1776-1831) وليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke, 1795-1886). فمنذ عام (1825 م)، عندما استلمَ رانكه، لأول مرة، منصب أستاذ في جامعة برلين الجديدة، إلى أوائل الثمانينيات عندما نشر كتابه ‹تاريخ العالم/ Weltgeschichte› عام (1881 م)، كان المؤرخ الألماني الأكثر نفوذًا. على مدى أكثر من نصف قرن كان عضوًا في الأكاديمّية البروسّية للعلوم، وبدءًا من عام (1841 م) أصبح المؤرخ الرسمي للبلاط البروسي. طوال القرن التاسع عشر، كان فون رانكه المرجعية القياديّة في الاستشراق (بمفهوم إدوارد سعيد) في ألمانيا. فالبلاط الروسي عده المرجعية القياديّة في التاريخ العثماني وكلفه في عام (1854 م) بكتابة مذكرة عن حلّ الأزمة التركّية [المسألة الشرقية]. من المعروف جيدًا، وغالًبا ما ُيؤسف له، أنّ رانكه لم يزعج نفسه بقراءة الكتب والمقالات المنتجة في حقل الدراسات الشرقية، باستثناء الدراسات القرآنية[19].

حذا التقليد التاريخاني الألماني حذو هردر (Herder) في تعريف التطور التاريخي بصفته تطور الأفراد، سواء أكانوا أشخاصًا أم شعوًبا أم ثقافات. فالتاريخ العالمي هو العلاقة بين هؤلاء الأفراد، والتطور الفردي يتصور بأنه التجلي لإمكانية الفرد الكامنة في الزمان والمكان. إنه تأريخ لانبثاق الصفات الأصلية للفرد[20]. فهو يترك حيزًا ضئيلاً للتفاعل المعقد بين هؤلاء الأفراد الذين يشكلون معًا الأرض المشتركة للتطورات الجديدة والمشتركة. بالقطيعة مع هردر وغوته، تعد التاريخانّية الألمانّية للقرن التاسع عشر الحياة السياسّية، وخصوصًا العلاقة بين الدولة والدين، التعبيران الأكثر سموًا عن فردية شعب. هذا البرنامج يجري تطويره

بعد هزيمة نابليون وانتصار الحلف المقدس. إنّ حماس رانكه للتاريخ السياسي للشعوب الألمانية والرومانسّية [اللاّتينيّة] يعكس بطرق كثيرة القوّة المتنامية للحلف المقدس وسياسته في الاسترجاع السياسيّ والثقافي. فالغرب (Occident)، وفقًا له، يتكوّن من الشعوب الجرمانّية والرومانسّية وهي تسيطر معًا على ميدان التاريخ العالمي منذ الصليبيين. الشعوب الأخرى كلها خاضعة لتأثيراتهم[21].

يتركّز تأريخ فِلهَوْزِن على العلاقة بين شعب وديانته. فهو يحاول، بصفته لاهوتيا، أن يعيد بناء تسلسل النصوص الكتابّية التي تقدّم مفتاحًا لفهم علاقة الشعب اليهودي بديانته. وعندما يتحوّل إلى مستشرق يطبق المناهج نفسها على العرب وديانتهم. إنه واحد من الممثلين الأكثر إبداعًا للمنهج التاريخي- النقدي لتحليل النصوص. وفقًا لهذا المنهج، يتعين فحص مصادر المؤرخ نقديًا وفقًا لمجموعة من المحكات التي تسمح للمؤرخ أن يقيس موثوقية نصوصه. إنّ إيجاد هذه المجموعة من المحكات النقدية يشكل أحد المهام الرئيسة للمؤرخ الذي يتعين عليه أن يعزل المعطيات التاريخّية الموثوقة عن كتلة التراثات الزائفة. فيتعين عليه أن يحرر نفسه ومعاصريه من التراثات والميثولوجيات المتفق عليها، وأن يقوّم الماضي في ضوء قيمه وتطلعاته وإمكانياته الخاصّة به. بهذه الطريقة فقط يمكنه أن ينشىء تسلسلها في الزمان والمكان[22]. يركز فِلهَوْزِن على العلاقة بين الدين والطموحات السياسّية للشعب الذي يعتنقه، [وهو] موقف يمكن ملاحظته بالقدر نفسه في فهمه التاريخ اليهودي والتاريخ العربي. فالدين ينظر إليه أساسًا كتعبير عن شعب وثقافته القومّية. إنّ المقاربة النقدّية للنصوص التاريخّية، التي هي في صميم هذا التراث، بقيت جزءًا جوهريًا من التأريخ في الحقل الشرقي حتى هذا اليوم تحديدًا، حتى مع أنّ المناهج والنظريات التاريخّية الأخرى تستعمل في هذه الأيام على نحو متزايد في الدراسات الشرقية.

المحور **الثالث** هو محور الدراسات الإسلامّية. مع أنّ المستشرقين مثل تيودور نلدكه (Nöldeke) وآخرين تعاملوا مع القرآن طوال القرن التاسع عشر، فإنّ الإسلام، كُبعد للعالم المعاش (Lebenswelten) للمسلمين في مختلف أجزاء العالم، قد جرى تجاهله كموضوع للدراسة. فالشريعة الإسلامّية، واللاّهوت، والشعائر والصوفّية، والحركات الشعبّية، والصحافة الحديثة، وحركة الإصلاح الإسلامي كانت مجهولة عملّيا. لذلك عندما تورّطت الحكومة الألمانّية في سياسة الأحلاف الناشطة والاستثمار في الامبراطورية العثمانّية، وفي الاحتكاكات التجارية والسياسّية مع الحكام الشمالي إفريقيين، وفي استعمار إفريقية المسلمة، فإنّ الفقه الكلاسيكي للدراسات العربّية، المنهج النقدي –التاريخي للتأريخ الاستشراقي، كان ذا نفع مباشر قليل. لذلك أحدثت الحكومة في عام (1887 م) (حلقة بحث اللغات الشرقية/ Seminar für Orientalische Sprachen) وهي مؤسسة كان يتلقى فيها الدبلوماسيون وموظفو الإدارة الشبان للمستعمرات تدريًبا عملّيا من أجل حياتهم المهنية[23]. إنّ أوّل كتاب دليل ألماني للشريعة الإسلامية جرى تأليفه ككتاب نصوص لطلاب حلقة بحث اللغات الشرقية، كتبه إدوارد زاخاو (Eduard Sachau)[24]. لكن هذا التدريب العملي

لموظفيها كان بالكاد كافيًا لقوة عظمى تريد أن تمارس دورًا كبيرًا في العالم الإسلامي. فقد كان المطلوب بإلحاح هو درجة أعلى من التعقيد في مقاربة العالم الإسلامي.

كان كارل هاينريش بِكر (1876-1933 م) أول باحث يتسلّم كرسيًا للدراسات الإسلاميّة. هذا الكرسي تمّ تأسيسه في عام (1908 م) في (المعهد الكولونيالي/ Kolonialinstitut) بامبورغ[25]. إنّ الخلفية الاستعمارية للفرع المعرفي الجديد من الصعب التعبير عنها بوضوح أكثر، لكن، على النقيض من رؤية إدوارد سعيد، فإن الحكومة والسياسة الاستعمارية هي التي تخلق مؤسسة جديدة وترعى فرعًا معرفيًا جديدًا. فليست الدراسات الإسلاميّة هي التي تخلق الخطاب الاستعماري. إنّ بيكر، عالم البُرديات اللاّمع، مُتخصّص في التاريخ الاجتماعي للشرق الأوسط، المعروف بأبحاثه في تاريخ الديانة الإسلاميّة، هو صديق حميم لماكس فيبر (Max Weber). إنه يشاطره ليس فقط نظرته الليبراليّة إلى السياسة بل أيضًا تبصرًا حادًا في الأبعاد الاجتماعيّة والثقافيّة للدين. فقد شعر بأنه ملزم بتأييد الحكومة الألمانية في تورطاتا الاستعمارية كما في سياستها الخارجيّة. إنّ مساعيه، في أثناء الحرب العالمية الأولى، لتسويغ وتشجيع الجهاد ضد البريطانيين والفرنسيين لكي يدعموا السُلطة الإسلاميّة، الامبراطورية العثمانيّة، حليفة الرايخ الألماني، معروفة جيدًا. لقد انتقد سنوك هورغرونيه (Snouck Hurgronje) المستشرق الهولندي الشهير، الذي كان بِكر يقدره تقديرًا عاليًا، نشاطات بِكر في هذا الميدان بوصفها "الحرب المقدسة المصنوعة في ألمانيا". لذلك، كانت نهاية الحرب العالمية الأولى هزيمة ليس فقط للرايخ الألماني بل أيضًا لهذا البُعد [من أبعاد] للدراسات الإسلامية[26].

لقد نجت الدراسات الإسلامية كفرع معرفي من هذه الهزيمة بسبب حقيقة أنها كانت قبلئذٍ قد دمجت في مجموعة مبادىء الفرع المعرفي الجديد طيفًا كبيرًا من موضوعات المعرفة الجديدة التي تنتمي إلى دراسة الإسلام: التاريخ الاجتماعي للعالم الإسلامي، تاريخ العلم والفلسفة، وأخيرًا وليس آخرًا، دراسة الإسلام كبعد للمجتمعات والثقافات[27]. لقد رأى بِكر الإسلام بوصفه البعد الديني لنموذج للثقافة والحضارة لم تخلقه هذه الديانة، بل [خلقه] رمزها للاندماج والتمثل الذي صارته. لقد فهم بِكر هذه العلاقة ك"مشكلة" وحلّل تغيراتها بلغة تحول المنظومات الثقافيّة. وفقًا لأفضل معارفي، فإنّ هذه هي المحاولة الأولى للتفكير بالإسلام كبعد للمنظومات الثقافيّة والاجتماعيّة وأول مقالة تحلل معناه الرمزي بالرجوع إلى هذه المنظومات.

ازدهر (علم الإسلام/ Islamwissenschaft) في العقود الأخيرة من حكم الإمبراطور وفي أثناء جمهورية فايمار. لقد عانى معاناة شديدة في ظل حكم النازيين: فكثير من الباحثين الذين كانوا يُدرّسونه كان عليهم أن يتركوا البلاد، وقُتل بعض منهم لأنهم كانوا يهودًا. على العموم، كان يبدو من غير المسموح به للنازيين أن تزدهر دراسة ديانة وثقافة وتاريخ لاأوربية ولاألمانية في الجامعات الألمانية. بعد عام (1945 م)

تبين أنه من الصعب استعادة التراث بسبب الانقطاع الذي حصل في ظل النازيين. ولم نشهد إلا في السبعينيات نهضة فرع مزدهر للدراسات الإسلاميّة في ألمانيا[28].

في الفترة بين عامي (1945 و1965 م) طغى على الدراسات الشرقية المتعلقة بالعالم الإسلامي تأليف المعاجم والفقه العربي والتاريخ الإسلامي ماقبل الحديث. إنّ المنهج المطبق هو منهج فقهي وتاريخي. لا يوجد سجال حول أيّ من النظريات المتصارعة المتعلقة بالثقافة والمجتمع والكولونيالية والأدب التي تطورت في القرن العشرين.

لا يوجد من الناحية العمليّة أيّ جهد لدراسة تاريخ [هذا] الفرع المعرفي في العهد النازي. عندما تنتهي حرب الاستقلال الجزائرية في عام (1962 م)، بانهيار النظام الاستعماري في العالم العربي، تبحث الحكومة والصناعة والتجارة الألمانيّة عن المعلومات حول العالم الإسلامي في القرن العشرين. لم تكن الدراسات الشرقية قادرة على تقديم المعلومات المطلوبة. لقد تطلّب الأمر جهدًا منظمًا من الحكومة ومن المؤسسات الخاصّة الكبرى في الستينيات والسبعينيات لإحداث كراسٍ جديدة لدراسة الشرق الحديث ولتمويل مشاريع تُعنى بتطوير السياسة والثقافة والمجتمعات المعاصرة. هذه السياسة الجديدة قادت إلى انفتاح في المناهج الجديدة وفي مشاريع البحث الجديدة. مرة أخرى لم يكن حقل الدراسات الشرقيّة هو الذي طوّر هذه السياسات الجديدة واقترحها على الحكومة، بل بالأحرى كان العكس تمامًا[29].

علّق كثير من المراقبين على العدد الكبير من اللاّهوتيين في الدراسات الشرقية في ألمانيا القرن التاسع عشر. في الواقع، إن القائمة طويلة. إنّ يوهان غُتفريد أيشهورن (J.G. Eichhorn, 1752-1827)[30] ومارتن لبرشت دي ڤِته (M.L. de Wette, 1780-1849)[31] وهاينريش إيفالد (Heinrich Ewald, 1803-1875)[32]، وهاينريش لبرشت فلايشر (H.L. Fleischer, 1801-1888)، ويوليوس ڤِلهَوْزِن (J. Wellhausen, 1844-1918) وتيودور نلدكه (Th. Nöldeke, 1836-1933)[33] من أشهر المستشرقين الذين تلقوا تعليمًا لاهوتيًا مسيحيًا. أما الباحثون اليهود الذين تلقوا تكوينًا تلموديًا، أمثال أبراهام غايغر (Abraham Geiger 1810-1847)، وغوستاف فايل (Gustav Weil, 1809-1889)[34]، وياكوب بارت[35] (Jakob Barth) فقد قدموا مساهمات هامة في الأبحاث عن الإسلام والتاريخ الإسلامي. إنّ وجود هذا العدد الكبير من اللاّهوتيين من الباحثين الرواد لفرع معرفي فقهي هو، في الحقيقة، ظاهرة لافتة للانتباه تحتاج إلى مزيد من المناقشة، إذ توجد على الأقل أربعة أسباب يمكن تقديمها كتفسيرات للظاهرة.

لنبدأ بالجانب الأكثر وضوحًا: كان اللاّهوت فرعًا معرفيًا ذا تأسيس جيد مع مدة قصيرة نسبيًا لمنهاج الدراسات إذا قورنت بالدراسات الشرقية. إضافة إلى ذلك فقد كان يقدم فرصة أكبر بكثير لإحراز منصب قسّ أو موظف كنيسة. في رسالة مؤثرة إلى أبيه، يعترف فلايشر، الذي كان لا يزال يتابع دراساته مع دو ساسي في باريس، بأنّ كل الأصدقاء الذين درس معهم في لايبتسغ كانوا قبلئذٍ يستلمون مناصب،

لكن، يخبر أباه، من الأسهل بكثير أن يصبح قسا، أو محاميًا أو طبيبًا من أن يصبح مستشرقًا، وأنه، حتى لو نجح في دراساته، فإنّ المستشرق هو أقل ضمانًا أن يستلم منصبًا. لهذا السبب، يؤكّد أن عليه البقاء في باريس وأن يدرس مع دو ساسي لكي يتأهل لموقع جيد[36].

ثانيًا، منذ ثمانينيات القرن الثامن عشر انخرط اللاّهوت البروتستانتي في ألمانيا، تحت تأثير نقد كانط، في دراسات نقدية للكتاب [التوراة]. ففي إطار المقولتين البدهيتين (a priori) للزمان والمكان لا يوجد الله، ولا الروح البشرية. لكن عجز المعرفة البشرية عن تجاوز هاتين المقولتين البدهيتين يحرّم إنكار وجود الله والروح الخالدة[37]. إنّ التوتر بين الموضوعات الطبيعيّة التي توجد في الزمان والمكان، والموضوعات مافوق الطبيعية التي لا تكون متاحة في المقولات البدهية، يشغل اللاّهوت الألماني منذ نهاية القرن الثامن عشر. فالسجال حول المعجزات يظهر على نحو بارز في هذا السياق. في الحقيقة، إنّ كليات اللاّهوت البروتستانتي في ألمانيا القرن التاسع عشر، بحسب رُجرسن (Rogerson)، انقسمت إلى معسكرين: التراثانيين الطائفيين في مقابل ممثلي النقد التاريخي. إنّ اللاّهوت النقدي، المنقسم على ذاته بفعل قضايا أخرى، يبحث في أصالة النصوص الكتابّية[38]. وهذه المقاربة هي بالطبع قابلة للتحويل بسهولة إلى فقه لغة شرقي يحاول أن يحدد التسلسل التاريخي وأصالة النصوص المقدسة التي هي الموضوعات الأساس للفرع المعرفي. وتاريخ القرآن الذي كتبه تيودور نلدكه (Theodor Nöldeke)، مثال جيد.

إنّ نقد ڤِلهَوْزِن العهد القديم مثال هام على إدخال هذا المنهج من اللاّهوت إلى الدراسات الشرقية. فسيرته المهنية الخاصّة تظهر أنّ الانتقال من اللاّهوت إلى الدراسات الشرقية نمط سيرة ممكن. فهو ينتمي إلى اللاّهوت النقدي، كنقيض للجناح الطائفي من اللاّهوت الألماني. ينشأ صراعه مع اللاّهوتيين الطائفيين من تفسيره لليهودية بوصفها دينًا قوميًا جرت المبالغة فيه بدور الكهنة من النصوص اللاّحقة التي نُسبت خطأً إلى عهود أبكر من التاريخ اليهودي. تمّ القبول بأصالة هذه النصوص المتأخرة كشهادة من عهود أبكر بسهولة أكثر مما ينبغي، بحسب ڤِلهَوْزِن، عن طريق التراث المعلوم للاّهوت المسيحي. إنّ صراعه مع العقيدة اللاّهوتية السائدة في هذا الصدد قد أدى إلى طرده من جامعة غرايفزفالد (Greifswald) حيث شغل بين عامي (1872 و1882 م) منصب أستاذ اللاّهوت. ذهب إلى مدينة هالة حيث خدم بين عامي (1882 و 1885 م) أستاذًا غير متفرغ (Privatdozent) وخاص (extra-ordinarius)، وهي حالة واضحة من التخفيض [التكسير] الأكاديمي. بين عامي (1885 و1892 م) شغل منصب أستاذ اللغات السامية في ماربورغ. وأخيرًا عُيّن أستاذًا للغات الشرقية في غتنغن في السنوات ال(26) الأخيرة من حياته[39]. تكشف سيرته المهنية بوضوح عن علمنة عملية؛ فلكي يبقى أستاذًا جامعيًا ولا يخون أبحاثه كان على ڤِلهَوْزِن أن يصبح مستشرقًا. كان بمقدوره أن يفعل ذلك، لأن المنهجية التي يطبقها هي نفسها في الفرعين المعرفيين.

أخيرًا وليس آخرًا، تشكل الدراسات التوراتية النقديّة للاهوت البروتستانتي جزءًا من الجهود المضاعفة، المميّزة لكل الثقافة الألمانية في تلك الفترة، لتسويغ الدولة الحديثة والمجتمع والثقافة والفن من خلال علاقتها بالتجلي التاريخي للعقل وعلم الجمال بوصفها تفردات تاريخية تكفل تناغم الدولة والمجتمع المدني والدين والفن والثقافة. إن المنظومات الفلسفية لفريدريش ڤلهلم يوزف شيلنغ (1775-1854 م) وغيورغ ڤلهلم فريدريش هيغل تحدد العوامل التي تكفل اندماج مختلف أطر المجتمع والدولة في نظام مقبول سياسيًا ودينيًا وفلسفيًا. يأمل شيلنغ في دور عمومي جديد للفنون التي ينبغي أن تتوحّد مع الفلسفة وعلم الأخلاق في ثالوث جديد يطغى عليه العامل الجمالي. فالفن الحديث وحده، بحسب شيلنغ، قادر على خلق الأسطورة الجديدة التي ستوحّد الأطر المختلفة للمجتمع والعقل التي تهدد خلاقًا لذلك بالتداعي[40]. أما هيغل، من ناحية أخرى، فيرى العامل الاندماجي في الدولة الألمانية البروتستانتية الحديثة. إنه يفهم هذه الدولة كتحقق للإلهي في التاريخ، «واقع العقل/ die Wirklichkeit der Vernunft» الذي يكون وحده قادرًا على تحقيق التعايش المتناغم مع الدين والفلسفة والعلم[41].

إنّ السعي لإيجاد تسويغ ديني لإطار حديث للمجتمع من الصعب إخفاؤه في محاولة ماكس فيبر (Max Weber) لتعريف الرأسمالية بوصفها وريثة الأخلاق البروتستانتية (1904-1905 م). فالرأسمالية، كثمرة للأخلاق البروتستانتية، هي شرعنة للأشكال الحديثة من العقلنة من خلال أصولها الدينّية. هذه الحقيقة قد تساعد على تفسير رد الفعل الإيجابي للاهوت البروتستانتي الألماني على طروحة ماكس فيبر هذه[42].

إنّ موقف العلمنة المترددة نفسه ستتم مواجهته في القانون الألماني. فوفقًا لدستور جمهورية فايمار ودستور جمهورية ألمانيا الاتحادية (المادة 140)، فإنّ الكنائس والجماعات الدينية المعترف بها هي (هيئات تحت القانون العام/ corporation under public law). هذا يمنحها منزلة ذات امتياز بقدر ما يتعلق الأمر بالعلاقة بين مؤسسات الكنيسة ومستخدميها، والسيطرة على التدريس اللاّهوتي في الجامعات الألمانّية وجباية الضرائب والمشاركة في المؤسسات العامّة، مثل اللجان البرامجية للإذاعة والتلفزيون العامين [الحكوميين]. لذلك فالدولة ليست مفصولة كليًا عن الدين، والكنائس ليست خاضعة كليًا لأحكام القانون[43]. وبقدر ما يتعلق الأمر بالقوانين المدنّية، من المهم أن نتذكر أنّ الزواج المدني لم يصبح قانونًا في الرايخ الألماني إلاّ في عام (1900 م). حتى عندما جرى قبوله نهائيًا، فإنّ المشرعين عانوا كثيرًا في تأكيد أنّ شكل الزواج فقط هو الذي أصبح مدنيًا، في حين أنّ المضمون الأخلاقي لمؤسسة "الزواج" سيبقى مسيحيًا دومًا[44].

بعبارة أخرى، في القانون والفلسفة واللاّهوت، طوال القرن التاسع عشر، وجزئيًا على الأقل أيضًا في القرن العشرين، ظلت علمنة الدولة والمجتمع مشكلة كبيرة للأبحاث الألمانية. فالمجتمع الحديث ودولته وفلسفته وعلمه، فنه والمسافة بين الدولة والمجتمع المدني، كان يتعين تسويغها بلغة التجلي التاريخي لعقل

العالم عن أشكال جديدة، بلغة الدور العام الجديد لعلم الجمال، القدرة المعقلنة للرأسمالية بوصفها إرثًا للأخلاق البروتستانتية والزواج المدني كعلمنة شكلّية صرفة. إنّ التردد نفسه في قبول شكل العلمنة ومضمونا نموذجي للممارسة البحثّية للدراسات الشرقّية وعلاقتها باللاّهوت البروتستانتي. ما يخص الدراسات الشرقية، يمارس اللاّهوت البروتستانتي النقدي دورًا هامًا. إنه يشرعن التحليل الفقهي اللغوي النقدي للنصوص المقدمة وبذلك يشجع على إعادة كتابة التاريخ الديني. بعبارة أخرى، إنه يوفر شرعنة دينّية للأبحاث المعلمنة المعنّية بالنصوص المقدسة.

إنّ هاينريش إيفالد (Heinrich Ewald, 1803-1875)، أحد المؤسسين السبعة للجمعّية الألمانّية الشرقية وبحسب رُجرسن، «أحد أعظم دارسي العهد القديم النقديين في كل العصور»[45] مثال نموذجي على هذا الموقف. دعوني أذكر بالمناسبة أنّ إيفالد كان أستاذ فلهَوْزِن الذي ترك وصفًا شخصيًا منتقصًا إلى حدٍ ما وجائرًا لمعلمه[46].

طُرد إيفالد مرتين من منصبه: المرة الأولى في عام (1837 م) عندما احتجّ على إلغاء ملك هانوفر دستور الولاية. في تلك المناسبة أُرسل إلى المنفى في توبنغن، حيث خدم أستاذًا أولاً في كلية الفقه اللغوي ولاحقًا في كلية اللاّهوت. أقام في توبنغن مدة (11) عامًا، ليعود إلى منصبه أستاذًا في غتنغن في عام (1848 م). في المرة الثانية: نقل من جامعته في عام (1867/ 1868 م) عندما رفض أن يقسم قَسَمَ الولاء للملك البروسي الذي ضمّ هانوفر[47]. كان إيفالد، مع زملاء آخرين، قد أسس، في عام (1837 م) ‹مجلة بحث الشرق/ Zeitschrift für die kunde des Morgenlandes›، السلف لـلة الجمعّية الألمانّية الشرقية التي نشرت منذ عام (1847 م) فصاعدًا. في المقالة التقديمّية لـلته، يلخص إيفالد، في عام (1837 م)، ما يرى أنا المهمة الرئيسة للدراسات الشرقية. يبدأ بافتراض أنّ الثورة الفرنسية قد حررت الـتمع والدولة من نير الدين الممأسس. هكذا تكون الدراسات الشرقية حرّة على نحو نائي في دراسة الشرق بالطريقة ذاتا التي تدرس با الفيلولوجيا الكلاسيكية العالم اليوناني واللاّتيني. إنّ هدفها ينبغي أن يساعد القارىء الأوربي على اكتساب فهم أغنى وأعقد للعلاقة بين الثقافات والـتمعات المختلفة. إذ ينبغي على المرء، كما يقول، أن يقلل مكانة الدراسات التوراتّية في الدراسات الشرقية لأنّ طغيانا يدلّ على تخلفها البحثي. هذا ليس معناه أنّ إيفالد عدو الدين. على العكس، إنه مقتنع بأنّ التحليل الموضوعي للتاريخ لا يمكنه إلا أن يظهر تحتيمه عن طريق إرادة الله وعن طريق تقدم التاريخ نحو الدين الكامل. لكن لجعل مثل هذا التحليل الموضوعي ممكّنا من الضروري تحرير البحث التاريخي والفلسفي من كل السيطرة الكنسية واللاّهوتّية. إنّ التحرر من هذه السيطرة، من خلال حماية البحث والتدريس الجامعيين المستقلين، شرط سوف يساعد في تحقيق الدين الكامل[48]. فالعلمنة ُتعنى بالشكل وُتعنى أقل كثيرًا بالمضمون. أما اللاّهوت فيفيد وسيطًا. إنه ينقل إلى الدراسات الشرقية الأدوات التي من خلالها يتعين إثبات النصوص التاريخية. إنه يشرعن هذه المناهج من خلال تطبيقها على النصوص المقدسة. فاللاّهوت ينظر إليه نموذجًا إرشاديًا عملّيا وليس ميدانًا للسجالات

النظرية. إنه يشرعن الممارسات والمناهج البحثية للدراسات الشرقية وفي الوقت نفسه، يحيدها ضد السجالات اللاّهوتية في المسيحّية والإسلام. في مقدمة كتابه البارع المكون من (6) مجلدات بعنوان ‹اللاهوت والمجتمع/ Theologie und Gesellschaft› يعلق فان إس (Van Ess) بذكاء أنه لا فقه اللغة العربيّة ولا علم الإسلام طورا اهتمامًا كافيًا بالنصوص المتوافرة للاهوت الإسلامي لجمعها وتحريرها [تحقيقها] ولا بالمعرفة الكافية حولها لتطوير مفهوم لكيفية دراستها[49]. إنّ اعتماد الدراسات الشرقية للقرن التاسع عشر على اللاّهوت لا يخلق اهتمامًا سائدًا بالمسائل والمشاكل اللاّهوتية. بالأحرى، إنّ الدراسات الشرقّية تمارس قراءة فقهية للمناهج اللاّهوتية.

عندما أصبحت الدراسات الإسلاميّة فرعًا معرفيًا مستقلاً، في بداية القرن العشرين، كانت صلاتنا باللاّهوت البروتستانتي أقل تطورًا بكثير من صلات فقه اللغة العربية. في العقدين الأولين أو أكثر، لم يكن أي من الممثلين القياديين للفرع المعرفي الجديد لاهوتيًا بروتستانتيًا. يبحث الفرع المعرفي الجديد عن اتجاه في تاريخ العلم، بسوسيولوجيا فيبرية [نسبة إلى ماكس فيبر- ع ح] تركز على الدور الاجتماعي للدين وفي التاريخ الاجتماعي. يبحث ممثلوه عن التبادل مع الاختصاصيين في هذه الحقول. لنعد للحظة إلى إدوارد سعيد: إنهم ليسوا مهتمين بخلق الشرق الأوسط الإسلامي بوصفه الثقافة الغريبة التي يتعين على المرء أن يدرسها لكي يهيمن عليها. سأقدم باختصار مشاركتهم في سجال مشهور مع إحدى الشخصيات الكبرى في اللاّهوت البروتستانتي، وهو في الوقت نفسه منظّر قيادي في حقل التاريخ والتاريخانية. إنني أتحدث عن إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch, 1865-1923) اللاّهوتي والفيلسوف، الذي يصقل المفهوم العام للدوائر الثقافية، ويحاول أن يؤسس لكتابة تاريخ العالم بناءً على العلاقات بين الدوائر الثقافية المختلفة. إنه يستشهد بأهم الدوائر الثقافية كدوائر الهند والصين ومصر الفرعونية، وآسية الغربية الإسلامية والدائرة المتوسطية-الأوربية-الأمريكية. إنّ كل دائرة من هذه الدوائر تمتلك تاريخ المعنى الخاص بها ومفهوم الأفعال والكلمات الموسوطة ثقافيًا. فالذين لا ينتمون إلى دائرة ثقافية لا يفهمون معنى الأفعال والبيانات المنتجة في تلك الثقافة. من بين تلك الدوائر الثقافية، فإنّ الدائرة المتوسطّية-الأوربية-الأميركية هي الدائرة الثقافية الوحيدة المجهزة بالمقدرة على الانخراط في تأمّل تاريخي للثقافة. لكن أفرادها لا يملكون إمكانية الوصول إلى معنى الدوائر الثقافية الأخرى. لذلك، فإنهم قادرون فقط على كتابة تاريخ ثقافتهم هم، لأنّ موضوع البحث التاريخي (Historischer Gegenstand) لا يوجد إلاّ بقدر ما تجمعه وحدة الثقافة والمعنى، ولا يوجد التطور إلاّ بقدر ما يكمن المعنى المشترك وروح الثقافة (Kulturgeist) في قاعدته[50].

بالنتيجة، لا يمكن للباحث الاستشراقي الأوربي أن يفهم موضوع بحثه. في أقصى الأحوال، يمكنه أن ينشىء سلسلة من الأحداث، نوعًا من سرد الأحداث، لكنه لا يستطيع أن يدّعي بأنه يفهم مغزى الأحداث والأفعال والبيانات. إنّ بكر يقبل، يثبت، يختزن ويعبىء، مجمل نظرية الدوائر الثقافية بوصفها

الأساس لتاريخ العالم، لكنه يحتج على تبعاتا في نقطة واحدة: الحضارة الإسلامّية لآسية الغربّية وحضارة أوربة تنتميان، كما يصر، إلى الدائرة الثقافية نفسها لأنّ كلاهما يتقاسمان إرثًا دينًيا وثقافًيا مشتركًا: التراث النبوي اليهودي والإرث الإغريقي في العلم والفلسفة. لذلك، فإنّ الدائرة الثقافية المتوسطية-الأوربية لا يمكن فصلها عن الدائرة الآسيوية الغربية الإسلامية. فالحضارتان تتقاسمان إرثًا ثقافًيا مشتركًا ولذلك، لا يمكن أن تكوّنا دائرتين ثقافيتين مختلفتين. إنّ التراتب الذي يقيمه ـبكر بينهما ينبع من الطريقة التي اُنتُحل با الإرث الثقافي ووضع قيد الاستعمال في كل حضارة على حدة، وليس من أي صعوبة أساس في الوصول إلى العناصر الثقافية المشتركة لكلا الحضارتين. في مقابل التصور اللاّهوتي والتاريخاني لتاريخ ودوائر الثقافة، يدافع ـبكر عن تصوّر ثقافي حصرًا لا يدع أي مكان للتمسك بدين أو بآخر بوصفه محكًا معرقًا للدمج في دائرة ثقافية أو استبعاده منها[51].

إنّ ترولتش، منظّر التاريخانية، يعرّف الإسلام بأنه الكيان الغريب والعصي على الفهم، الذي ينتمي إلى دائرة ثقافية مختلفة؛ أما بيكر، مثل الدراسات الإسلامية، فيعرف الإسلام بأنه يتقاسم إرثًا ثقافًيا مشتركًا مع أوربة ولذلك، يتقاسم ثقافةً وديانةً قابلتين للفهم يمكن أن تصبحا موضوعًا للمعرفة والدراسة. مثل هذا التضاد ليس، في المبدأ، متعارضًا مع تحليل خطاب فوكو أو حتى إدوارد سعيد. بل يشير بوضوح إلى أن إعادة تصوّر إدوارد سعيد الجوهرانية للخطاب "الاستشراقي" باعتباره يستند على الغربة الأساس ويعيد إنتاجها بين ذات موضوع المعرفة والسلطة لا يمتلك بالضرورة متلقيه الرئيس في النشاط البحثي للباحث الاستشراقي. يمكن للمرء، بالمقابل، أن يجادل بأن البحث الاستشراقي هو بحكم مصلحته ملزم بتطوير خطاب يلحّ على المشتركات الأساسية بين الباحثين وموضوعاتم.

تأليف: بابر ُيهَنسن

ترجمة: عدنان حسن

3] خمسة وعشرون عامًا على كتاب ‹الاستشراق›:
استشراق إدوارد سعيد وعلاقات الشرق بالغرب
دراسة في النص والوعي والواقع

في فصلٍ بكتاب: ‹تغطية الإسلام›، حاول إدوارد سعيد أن يدلل ظاهرًا على نقيض الفكرة التي جهد لإثباتا في كتاب ‹الاستشراق›. قال سعيد: إنّ المستشرقين ما خانوا المصادر التي دخل من خلالها الوعي الأميركي بالإسلام. بل إنّ هذه المعرفة، مهما بلغ من ضآلتها وتشوشها، إنما جاءت بسبب الربط بين الإسلام والقضايا المهمة إعلاميًا كالنفط أو إيران أو أفغانستان أو الإرهاب. ويرجعُ ذلك لأمرين: فالمختصون لا يقرؤهم غير المختصين، ثم إنّ أكثرية المستشرقين ما كانت ذات مستوى فكري متميز لتصبح آراؤهم ملحوظة. وباستثناء كتاب مارشال هودجسون: ‹مغامرة الإسلام› ما كان هناك، بحسب إدوارد سعيد، كتابٌ علمي شاملٌ عن الإسلام وحضارته في مكتبات الولايات المتحدة حتى مطلع الثمانينيات[1].

لكنه، حتى وهو يحاول (في كتاب: ‹الاستشراق›) أن يثبت سواد "الرؤية الاستشراقية" للشرق، أي: الصورة الناجمة عن الامتلاك الاستعماري، ما كان يذكر الذين نعرفهم تحت هذا المصطلح من المختصين بفيلولوجيا اللغات الشرقية، وتاريخ الشرق؛ بل يذكر أمثال الروائي فلوبير وكرومر وآرثر بلفور ولورنس ولامارتين وكامي ودزرائيلي وكونراد وكبلنغ، وهؤلاء سياسيون وشعراء وروائيون وموظفون استعماريون، يفترض سعيد أنهم تشاركوا جميعًا، وتعاقبوا عبر قرنين من الزمن، في صنع الشـرق المستعمَر أو الصورة عنه. أما المستشرقون (بالمعنى المتعارف عليه) من سيلفستر دو ساسي وإلى فستنفلد وماكدونالد وغولدتسيهْر . . وشاخت وهورغرونيه ومَسِنْين وهَمِلْتن غب ، فليسوا أكثر من كاريكاتير، أو أنهم قاموا بجهود "شبه علمية" لتثبيت الصورة المصنوعة أو بلورتها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتى ستينات القرن العشرين. فالاستشراق عند إدوارد سعيد عقليةٌ استعمارية إذا صح التعبير،

وليس تخصصًا لأنّ المتخصصين ما صنعوه أو طوروه، بل هم عملوا واعين أو غير واعين في خدمة سلطان القوة، واضعين على وجوههم أقنعة الأكاديمية والمعرفة!.

ومع ذلك؛ فإنّ بين المستشرقين (الهامشيين أو المهمشين في الثقافة الغربية، وفي التأثير) أشرارًا لا يمكن التغاضي عنهم أو المغفرة لهم. وإدوارد سعيد يمثلُ لهذا الصنف بعدة شخصيات أهمها إدوارد لين وإرنست رينان قديمًا، وبرنارد لويس وغرينباوم حديثًا، وبين هؤلاء "الأوباش" شخصيتان إشكاليتان هما لوي مسينيون وهَمِلْتن غب. وتطوف من حول المحاور الثلاثة شخصياتٌ أكاديمية كثيرة تقترب إلى هذه الدرجة أو تلك من أحد الأقطاب طوال المئة عام الأخيرة. يرى سعيد أنّ المؤسس للاستشراق "العلمي" كان سيلفستر دو ساسي. أما رينان فهو ممثل الاستمرارية، وهي استمراريةٌ أثريةٌ إذا صح التعبير، لأنها تستند إلى حفريات اللغة ودثائرها. فاللغة لدى رينان والفيلولوجيا (علمها): «العلمُ الدقيقُ للموجودات الذهنيـة. وهـما يقومان من العلوم الإنسانية مقام الفيزياء والكيمياء من العلـوم الفلسفية»[2]. وهنا تحدثُ الواقعةُ التي تتجوهر عندها الأشياء. فاللغة، أو فقهها، ليست أداةً للتاريخ، إدراكًا وتدوينًا وحسب؛ بل يكاد التاريخ أن يكونَ أداةً لها. وبذلك تستحيل الفكرة التطورية، التي سادت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ليس في فهم التاريخ وحسب، بل في سائر حقول علم الإنسان. وليس من همنا هنا دراسة كيفية التحاق علم اللغة بوضعانية أوغسـت كونت؛ بل المهم، في نظر إدوارد سعيد، كيف أثرت هذه الرؤية في شلّ علم التاريخ أو تجميده جزئيًا في المجال الشرقي الاستشراقي على الأقل. كان الانتباه متوجهًا إلى الضربات التي وجهها علمُ اللغات إلى إلهية اللغة (اللغة العبرية على الخصوص)، لكن الإصابة نزلت أيضًا بالساميين أنفسهم بوصفهم بشرًا. فمن خلال علم الساميات المقارن راح رينان يصدر أحكامًا على الإنسان السامي. وهكذا صار العرقُ السامي عرقًا غير مكتمل... فهو يفتقر إلى ذلك التنوع، وذلك الثراء الذي عرفه العرق الهندو-أوربي... والأمم السامية لم تعرف إلا جرعة ضئيلة من الإبداع المخصب.. إنها أممٌ في حالة تثبيت طفولي، كما تدل على ذلك بدائية لغاتها[3].

يصل إدوارد سعيد بعد قراءة طويلة في كتب رينان عبر خمسين عامًا، واقتباسات دالة منها إلى أنّ السياسيين الاستعماريين أفادوا من بحوث رينان، كما أفاد هو من التقدم في العلوم الطبيعية والاجتماعية. لكن هل يمكن بعد هذا الاستنتاج عد رينان هامشيًا ومقلدًا؟. سعيد حاسمٌ لجهة أهميته في علمنة (فقه اللغة)، وعلمنة (حياة المسيح)، وتمركزه ضمن «التقليد الرئيس للعلم الاجتماعي والتاريخي الفرنسـي». فهل يمكن القولُ إنّ الاستشراق تحول أواخر القرن التاسع عشـر إلى تخصص؟ نعم، ولا. (نعم) من حيث تحديد ذاك العلم بوصفه قائمًا على فقه اللغة والتاريخ، أو اللغة التي تتخذ من التاريخ أداةً لها! وأما (لا) فتأتي من أنّ الصورة أو الوظيفة التي وضعها المستشرق لنفسه، ما كانت من اختراعه، ولا بقيت مصونةً وراء أسوار الأكاديميات، كما أنّ ‹الاستشراق› ظلّ كلّ شيئٍ: من تاريـخ الهند إلى تاريخ الفراعنة، فاللغات السامية، وفلسفة الحياة الصينية، والديانات الآسيوية الكبرى!.

بيد أنّ إشكاليات التقليد والمؤسسة تتعرض للتصدع عندما نصل مع إدوارد سعيد إلى سيرة وإنتاج الشرير الأكبر برنارد لويس! يصل إدوارد سعيد للقبض على برنارد لويس من خلال مقالٍ لفاتيكيوتس ضد اليسار وأفكاره الثورية. ويكون علينا هنا أن نلاحظ أنّ إدوارد سعيد يهاجم في فاتيكيوتس ولويس ما ليس استشراقيًا بالتحديد. ثم إننا معهما نكونُ قد تجاوزنا الحرب العالمية الثانية ودخلنا في الحرب الباردة، وهذان يمثلان الوجه اليميني والكريه والرجعي لها. فاتيكيوتس يستشهد بمقالٍ للويس عن (الثـورة)، وأنّ المـفرد يستدعي بالعربية الهياج والثوران والثور، وإثارة الفتنة[4]. ولأنّ لويس، المعادي بالتأكيد للثورية العربية، يسرف في إيراد التعبيرات المعجمية التي تعنيها كلمة (ثورة)، ويذكر من بينها: «ثار الجمل إذا نض»؛ فإنّ سعيدًا يفقد صبره معه، ويقول إنه يريـد من وراء ذلك تحقير العرب، والإلماح إلى قصورهم عن القيام بأي عمل جاد وصولاً إلى اتهامهم بالعجز الجنسي[5]!. والواقع أنّ لويس ليست المشكلة معه كراهية العرب ولا الإسلام، بل أنه يميني صهيوني، كان يحمل على العرب عندما كانت القومية العربية هي عقيدة الصراع مع إسرائيل، وهو ينعى الآن على الأصولية الإسلامية لأنها صارت بدورها معتقد المواجهة. بيد أن تكتيكًا جديدًا داخلَ فكره في التسعينيات. فهو الآن يسرف في امتداح الإسلام الكلاسيكي والعثماني، ويذهب إلى أن المسلمين المحدثين هم الذين أساءوا، وليس الإسلام!. وهكذا فإدوارد سعيد يدين لويس، وبحق، بسبب موقفه السياسي المنحاز وغير الإنساني في الصراع بين العرب وإسرائيل، وقبل ذلك في موقفه من الاستعمار الذي يعد أنه كان خيرًا على العرب مقارنةً بحكوماتهم الثوريـة والتوتاليتارية المتحالفة مع الاتحاد السوفياتـي! لكنْ ما علاقةُ ذلك بالاستشراق الكلاسيكي أو المعاصر؟. على أنّ لويس شأنه في ذلك شأن أستاذه هَمِلْتن غب لا يحب أن يسمي نفسه مستشرقًا، بل يقول إنه مؤرخٌ مهتمٌ بالشرق الأوسط أو مختص بتاريخ هذه الناحية من العالم. بيد أنّ أحكامه القيمية بدت أكثر فجاجةً لإيثاره (التاريخ الثقافي) على (التاريخ السياسي)، وميلـه في كتاباته إلى نمط المستشار والخبير، وليس الأكاديمي الصرف، وإن لم يستشره أحدٌ فيما يبدو إلا عشية (11 سبتمبر 2001 م).

وإذا كان إدوارد سعيد واثقًا من رؤيته لبدايات الاستشراق السلبية مع أمثال وليم لين ورينان، ولتطوراته العصرية مع غوسـتاف فون غرينباوم وبرنارد لويس، فإنه ليس كذلك بالنظر إلى مرحلته الوسطى، إذا صح التعبير، مع هَمِلْتن غب ولوي مسينيون. هَمِلْتن غب، البريطاني، المولود بمصر، نموذج لابن المؤسسة الأكاديمية الإنغليزية، والمحافظ على تقاليدها. وإدوارد سعيد معجب بـ اهته ودقته في أحكامه، لكنه لا يحب مؤسسته ولا سلطته المرجعية البارزة[6]. كما لا يحب له احترامه للتقليد الكلاسيكي الإسلامي. ولكي يكون واضحًا ما أقصدهُ أذكر رأي غب في تقدم الفقه في الاعتبـار على علم الكلام لدى المسلمين من أهل السنة، كمـا أذكر رأي غب في التطورات الحديثة لحياة المسلمين الاجتماعية والثقافية، وكيف أنها غريبة عن التقاليد الإسلامية الأصيلة[7]. إدوارد سعيد يرى ذلك كله كلامًا فارغًا أو متحذلقًا أو واهمًا من جانب غب التقليدي، الذي يملك صورة ثابتةً واستشراقيةً عن الإسلام والشرق.

ولست أرى في الأمرين، سواءٌ أكانا صحيحين أو مخطئين حرجًا ولا مذمةً ولا عقليةً استشراقيةً من نوعٍ خاص. وإذا تجاوزنا هذه النظرة الأولية نجد أن الحكم الأول بتقدم الثقافة الفقهية على ما سواها في الإسلام السني الكلاسيكي صحيحٌ إلى درجة كبيرة، وهكذا لا يستحق غب ولا هورغرونيه أو شاخت الإدانة أو التخطئة من أجل ذلك. ثم إنّ الفقه المصعد عقديًا هو السائد في الإسلام الأصولي المعاصر أيضًا. وبذا يكون سخط إدوارد سعيد هنا منصبًا في الحقيقة على الإسلام السني الأكثري الذي يزعجه بتقليديـته،كما أزعج الإصلاحيـين والسلفيين المتشددين في العصور الحديثة على السواء. فالصورة "التقليدية" لإسلام مرتب وهانئ ومنفتحٍ ومطمئن إلى نفسه وقدراته أثارت إعجاب غب الأرستقراطي البريطاني، بقدر ما أثارت سخط إدوارد سعيد الطليعي النخبوي الثوري. وهكذا يكون مفهومًا لماذا يتأمل غب زوال ذلك الإسلام بحزن وأسى، في حين يعود سعيد لاتهام غب بالنوستالجيا والاستشراق لأنه أسِيَ على ذلك الإسلام المنقضي. وقد كان الإنجلوسكسونيان هَمِلْتن غب وولفريد كانتويل سميث في الخمسينيات مترددين بشأن قدرات الإسلام التحديثية أو إمكان تجديد التقليد الإسلامي. والواقع أنّ الأمرين مختلفان. فالرجلان ما كانا يقولان بوجود ثابتة جوهرية يتمحور حولها الإسلام، ويضيعُ بتحطمها أو ضياعها. لكنهما كانا يشهدان فورانًا إسلاميًا بالهند وإندونيسيا والمشرق العربي، لا تستوعبه محاولات تجديد تقاليد المذاهب الإسلامية. بل إنّ سميث (الذي كان يراقب متغيرات الإسلام الهندي) تنبه إلى أنّ هذا "القلق" الإسلامي يقطعُ على نحوٍ ما مع التقليد بطرائق تذكر بالأواليات البروتستانتية. وقد أزعجت تلك الثورية الإسلامية القاطعة كلاً من سميث (أستاذ الدين المقارن)، وغب (المؤرخ والمستشرق)؛ في حين كان التخوف من الثورية لديهما مسوغًا للإدانة والاتهام بالاستشراقية من جانب إدوارد سعيد؛ وهو المثقف الذي كان يرى أنّ قوة الإنتلجنسي تكمن في قدرته على الاعتراض، وعلى تخريب المؤسسة السائدة[8].

ولندع أكاديمية غب الهادئة، وثقافة الحرب الباردة لدى لويس للحظات، لنتأمل المستشرق الإشكالي الآخر الذي كان مثار إعجاب إدوارد سعيد، أعني لوي ﻣَﺴِﻨُﻴﻦ. فﻣَﺴِﻨُﻴﻦ الذي حضر دروس إرنست رينان في شبابه كان شيئًا آخر تمامًا!. فهو المثقف المتضلع بلغات كثيرة، والمتناول من شتى العلوم بطرف، والعميق بكاثوليكيته، تقلب بين الأديان والثقافات والتقاليد الروحية، وآمن بالتقليد الروحي الإبراهيمي المؤاخي بين الديانات الثلاث المتنافرة. وكتب في كل شيئ له علاقة بالإسلام من خطط الكوفة وإلى استشهادية الحلاج وصلبه، عالي الحساسية ودقيقها، متوقد الوعي، ورافقه طوال حياته قلقٌ روحي غلاب يتدفق فيصل إلى العذاب المرّ أو الطمأنينة الحالمة[9]. وقد أعجب إدوارد سعيد فيه كل ما أعجبه في هَمِلْتن غب من دون أن يتخلى عن الـ اهة أو الأكاديمية. ما ذكر سعيد مثلاً أن ﻣَﺴِﻨُﻴﻦ عمل في شبابه مع المخابرات والسلطات الفرنسية بالمشرق، وتصارع مع غرترود بل على العراق، مع أنّ تلك السنوات من حياته هي التي وضعته في تماس مع لورنس العرب، كما قيل، والذي كان بدوره يعمل للسلطات

الاستعمارية البريطانية. بيد أنّ هذا ليس وجه الشبه الوحيد أو الرئيس بينهما، بل هو القلقُ الروحي الغلاب الذي يدينه سعيد لدى لورنس، ويقدره لدى مَسِنُين. مَسِنُين تمرد على المؤسستين: السياسية والأكاديمية، وظل مرجعيةً كبرى لديهما وفيهما. بينما لفظت المؤسسة البريطاينة لورنس، ومات م وًيا في حادث لو لم ي ل به لانتحر ولا شك. وكما أطربت سعيدًا في مَسِنُين تمرداته على المؤسسة، أطربه فهم مَسِنُين التجاوزي الإسلام. كما أعجبه خروج الرجل على السننية السنية من طريق الانغمار في روحانيات وشطحات وانتحاريات المتصوفة والـذوبين وشهداء العشق الإلهي والقمع السلطوي. لكنْ ما لا يعرفه سعيد عن مَسِنُين أنّ الرجل كان معجبًا بالورعية الحنبلية المتشددة بقدر إعجابه بتهويمات الشبلي والحلاج وابن سبعـين!. فالإبراهيمية عند اليهود والمسلمين نص وتقليد، وعند المسيحيين نص متجسد، وما كان بوسع مَسِنُين أن يضيع أحد الركنين أو يتجاهله، وإن ظلت عواطفه مع الروح المتجسد! وَمَسِنُين عند إدوارد سعيد لا يخضع للأحكام التي يمكن للمرء أن يصدرها على الاستشراق، لكنه ما كان ليصل إلى تلك الآفاق الـهولة، لو لم يبدأ مستشرقًا.

حدد إدوارد سعيد ‹الاستشراق› بوصفه ذلك التبادل الحيوي بين مؤلفين أفراد والمؤسسات السياسية الواسعة التي شكلتها الإمبراطوريات الكبرى الثلاث: البريطانية والفرنسية والأميركية، التي أنتجت الكتابة الاستشراقية ضمن حدودها الفكرية والتخيلية[10]. وهو أراد أن يثبت في كتابه عنه أن الإسلام قد صور جوهريًا تصويرًا سيئًا في الغرب[11] (من خلال الاستشراق؟). وهذه السياسات الإمبراطورية المستمـرة من نوعٍ ما هي السبب الرئيس في العلاقة الفاسدة فسادًا سرطانيًا بين (الشرق) و(الغرب)، لكن ما دور الاستشراق في ذلك؟. وعندما نسأل عن دور الاستشراق فنحن نعني به بالتحديد التخصص الأكاديمي الكتابي المعروف، أو ما آل إليه وأوشك أن يكتمل عنده ما بين منتصف القرن التاسـع عشر، ومنتصف القرن العشرين. وهو التخصص الذي يتخذ من الفيلولوجيا والتاريخ أساسين للعمل الأكاديمي في تصوير الحياة والثقافة في حضارة المشرق في القديم في الأصل، واستطرادًا حتى مشارف العصور الحديثة. ولأن إدوارد سعيد يكرهُ النمذجة على طريقة ماكس فيبر (1864-1920 م) لم يلتزم إلا بالتحديد العام: العقلية الاستعمارية، والتبادل الفعال بين الأفراد والمؤسسات السياسية. لكنه قال إنه مهتم بالدرجة الأولى بالجزئيات وبالبحث الميداني في التفاصيل، والتفاصيل الدقيقة. وفي التفاصيل الدقيقة نصل إلى نوع من الاستقراء الناقص يتنوعُ فيه الاستشراق بقدر ما يتنوع الأفراد، وتتنوع كتاباتم. وهنا ندخل في البحث عن الجدلية الحوارية بين الوعي والنص والواقع. والواقع، كما يقول إدوارد سعيد، تمثيل وتصوير، وهكذا فهو شكلٌ من أشكال الوعي؛ يزيد من تعقيداته إعادة تركيبه من خلال نص فيه المسكوت عنه واللا مفكر فيه. بل إنّ النص لدى إحدى مدارس النقد الأدبي قناع. ولذلك هناك سؤالان أو استشكالان على نص إدوارد سعيد في ‹الاستشراق›: طبيعة (المعرفة) الاستشراقية الأكاديمية، ودورها في سوء علاقة الغرب بالشرق. فبالنسبة للاستشكال الأول يبدو لي أنّ للمعرفة شروطها وإرغاماتا. ولو تحدثنا عن مصادر

المعرفة (الاستشراقية) في نطاق الإسلام الكلاسيكي مثلاً لوجدناها تستند إلى المصادر الأصلية التي تكتمل تدريجيًا مع التعرف على المخطوطـات العربية ونشرها الكثيف من جانب المستشرقين طوال أكثر من قرن. وهذا جانبٌ مهم لم يتناوله سعيد بالدراسة مع تأكيده أهمية الفيلولوجيا في الاستشراق. بل إن الأمر تجاوز ذلك كما هو معروف ليشمل كل العلوم التاريخية في القرن التاسع عشر، والتي استندت إلى الفيلولوجيا وفقه اللغات الهندوأوربية، واللغات السامية . . إلخ. والألمان، مؤرخين ومستشرقين أهم حملة المنهج التاريخاني، وقد تجاهلهم إدوارد سعيد تجاهلاً شبه تام. وبذلك ازداد نقص الاستقراء عنده، ليس لأنه لا يعرف الألمانية؛ بل لأسباب تتعلق بمنهجه ذي الخطوتين الأساسيتـين: جدلية السلطة (الاستعمارية هنا) والمعـرفة، ونقض الموروث (العلمي) الاستعماري (ليس في الاستشراق فقط بل أيضًا في الأنثروبولوجيا والأدب والفلسفة والتاريخ والدين). فالسلطة، بحسب فوكو، تحدّد المعرفة أو المعارف إلى حد كبير، والمعرفة المنَتجة بالشروط السلطوية تعود لتشارك في تحديد الوعي والتصرف. وقد افتقد الألمان (النصف الثاني من القرن التاسع عشر على الأقل) أحد ركني هذه الجدلية إلى درجةٍ كبيرة حيث كانوا منهمكين ليس في بناء إمبراطورية خارجية بالدرجة الأولى، وبذلك فإن الإشكالية كانت مختلفةً إلى حدٍ ما لدى البريطانيين والفرنسيين من جهة، والألمان من جهة ثانية؛ ولذا فقد رأى سعيد أنه من الملائم لأطروحته: سلطة / معرفة استشراقية أن يتجاهل الألمان باستثناء المرور العابر على أسماء بعض مشاهيرهم مثل رانكه وبكر. وصورة سعيد عن الاستشراق الألماني غير دقيقة. فأطروحة المجال الحيوي الألماني ما تركزت في أوربة وحسب؛ بل امتدت إلى إفريقية وآسية. وقد تحالفت القيصرية الألمانية مع العثمانيين ضد البريطانيين والفرنسيين، وخاضتا الحرب العالمية الأولى معًا ضد القوى الاستعمارية الأوربية الأخرى. وكانت علاقات المستشرقين الألمان وثيقةً بدولتهم منذ توحد ألمانيا عام (1870 م) وحتى سقوط القيصرية في الحرب الأولى[12]. فالسؤال من وجهة نظري، ليس عن العلاقة بالمؤسسة، بل عن طبيعة المعرفة الاستشراقية، وطبيعة توظيفها.

لكنْ دعونا نعد أنّ الفيلولوجيا تقنية وأداة، وليست أيديولوجيا، مع أنا كانت أكثر من ذلك كما يلاحظ سعيد لدى دو ساسي ورينان وغيرهما. فماذا عن الثقافة والوعي؟. لقد كان المستشرقون الأوائل (ألمانًا وغير ألمان) أوربيين في الثقافة والوعي، وفي فهم التاريخ ومعناه ووظائفه، وفي ارتباط ذلك بالدولة سواءٌ في تأريخهم للرومان أو للإمبراطورية الرومانية المقدسة أو للخلافة الإسلامية. وبسبـب ارتباط التاريخ أو الكتابة التاريخية بالدولة، نجد أنّ الاستشراق (العلمي) نشأ في فرنسا (على يد دو ساسي) وفي بريطانيا على يد إدوارد لين حيث كانت كل من فرنسا وبريطانيا تنشئ إمبراطورية تحتاج في استكشاف آفاقها وإدارتها، إلى معرفة. ونحن نعلم أنّ فلايشر وفيشر، المستشرقين الألمانيين الكبيرين، ذهبا إلى باريس للدراسة عند سيلفستر دو ساسي، الذي درس على يده رفاعة الطهطاوي أيضًا. كما نعلم أن سنوك هورغرونيه أحد أهم المستشرقين الهولنديين كان خبيرًا لدى سلطات بلاده الاستعمارية، في إندونيسيا.

وهكذا، ألا يتيح ذلك لإدوارد سعيد ولنا عد الاستشراق (بالمعنى الأكاديمي، وليس بمعنى العقلية العامة) مثل الأنثروبولوجيا، علمًا استعماريًا؟ حيث نستطيع ممارسة النقد الاستعماري عليه بالمعنيين: معنى المعرفة/ السلطة، ومعنى الوعي العام بضرورة إنتاج نصوص ذات توظيف خاص؟!. إدوارد سعيد يكرر في ثمانية مواضع من كتابه أن المستشرقين الأكاديميين كانوا هامشيين ومتخلفين باستمرار تقريبًا ولجهتين: لجهة مناهجهم العلمية، ولجهة مواقعهم الثقافية والسياسية في بلدانهم. فالمؤثرون والمتميزون في الاهتمام بالشرق كانوا غالبًا من السياسيين الاستعماريين أو الرحالة أو المبشرين أو الرومانسيين من الروائيين والشعراء والرسامين. وقد أنتج هؤلاء معارف وإبداعات كانت لها علائق فعلاً بالسلطة (السياسية والمعرفية). وإذا تركنا تهمة التخلف والجهل، التي يؤكدها إدوارد سعيد، جانبًا، نجد أن الهامشية الأكاديمية تعطي حرية معتبرة وإن تكن نسبية طبعًا، بسبب ضعف الرقابة أو انعدامها، كما بسبب ضعف التوظيف.

بيد أن الأجواء الثقافية العامة تظل حاسمة التأثير، وهذه تتصل بالوعي وبالثقافة، لا بالدولة وسياساتها في الغالب. وهكذا فإذا لاحظنا وعلى مدى مئة عام تقريبًا ما بين أبراهام غايغر (1833 م)، وفلهلم رودلف (1927 م)، بل بعد ذلك رفض اعتبار القرآن كتابًا مستقلاً يمكن فهمه بتأمله داخليًا؛ فإن ذلك يعود للثقافة والوعي، وليس للنظرة الاستعمارية أو التمييزية الإثنية، وكذا الأمر في الكثير من الأطروحات الأخرى التي ظلت سائدة لزمن طويل مع توافر المصادر، والتقدم في مناهج القراءة والمناهج التاريخية الجديدة. وإدوارد سعيد الذي يصدر أحكامًا شاملة أحيانًا، يصغي أحيانًا أخرى لوقع وقائع الخصوصيات والفرديات؛ من مثل ما تصرف به إزاء موضوع دراسته المحبب كونراد، وإزاء مَسِنْيون؛ فلماذا يرتبط كل شيئٍ عنده في هذه المسألة بالذات بالاستعمار وثقافته؟.

تبلغ العلاقات بين الغربين: الأميركي والأوربي من جهة، والعرب والمسلمين من جهة ثانية في العقود الأخيرة، إحدى أكثر مراحلها خطورة وتوترًا. وفي ظروف كهذه يكون من المفيد (بل من الضروري) القيام بكشف أو جردة حساب. وهذا ما حاول إدوارد سعيد القيام به في كتابيه المهمين: ‹الاستشراق› (1978 م)، و‹الثقافة والإمبريالية› (1993 م). بيد أن ‹الاستشراق› ولا شك ليس العامل الثقافي الأول أو الثاني أو الثالث في توتر العلاقة وفسادها. وقد ظل نقاد الثقافة الاستعمارية يتناقشون طوال أكثر من خمسين عامًا في ماهية الاستشراق الأكاديمي هذا، وهل هو تخصص أو فرع من فروع الدراسات التاريخية. والمعروف أن خصوصيته في الأساس ما جاءت من ارتباطه بالاستعمار أو المعرفة الضرورية للمستعمرين؛ بل من ارتباطه بفقه اللغات السامية، ثم من صعود فكرة المجالات الثقافية المستقلة (الانثروبولوجيا الثقافية)، فدراسات المناطق. وبعد كتاب إدوارد سعيد الإداني الماحق ما عاد أحدٌ يريد أن يسمى مستشرقًا وخصوصًا الشبان الذين يدرسون الآداب العربية، أو يقدمون قراءات جديدة للنص القرآني أو الكتابة التاريخية العربية أو الفنون الإسلامية أو الحركات الإسلامية الراهنة.

وهكذا، وفي خاتمة هذه العجالة، يمكن القول إنّ الاستشراق بالمعنى الأكاديمي، ليس هو الذي صنع صُوَر الغربيين عنا. كما أن العلاقة السيئة الآن، بين الشرق والغرب، ليست من عمل المستشرقين، وما جرى توظيفهم من جانب المستعمرين أو الإمبرياليين لتشكيلها.

في محاضراته المجموعة في كتيب بعنوان: ‹تعقيبات على الاستشراق› يشير إدوارد سعيد إلى برنارد لويس ومايكل كوك وباتريشيا كرون ومارتن كريمر ودانييل بايبس في سياق واحد[13]. والواقع أن برنارد لويس تاريخاني من المدرسة الاستشراقية الكلاسيكية، أما تلامذته هؤلاء وغيرهم فهم من اتجاهٍ آخر، وهم يعدون أنفسهم نقديين جذريين. لقد انتهى الاستشراق التاريخاني، وإدوارد سعيد أحد أولئك الذين أسهموا في إنهائه؛ إضافة لثورة العلوم الاجتماعية، والعلوم التاريخية، وحاجات الدول إلى الخبراء والمستشارين المباشرين فعلاً، وتصاعد موجات العداء للعرب وللإسلام. إن ما نشهده في العقدين الأخيرين من دراسات حول الإسلام القديم والحديث يشكل بمجمله تحولاً من الاستشراق التاريخاني إلى الأنثروبولوجيا. وإرنست غلنر، الذي لا يحبه إدوارد سعيد، هو أحد أولئك الرواد المنظرين للمستشرقين الجدد، أو لدعاة أنثروبولوجيا الإسلام. وما كان الاستشراق التاريخاني بالـغ العظمة حيث يستحق الترحم عليه؛ لكنّ مناهج أنثروبولوجيا الإسـلام، والتي حمل عليها طلال أسد منذ زمن طويل، تنذر، وسط الظروف الراهنة، بأن تكـون مطيةً لدعاة (الحرب على الإسـلام) في الغربين الأميركي والأوربي[14].

رضوان السيد

4] الاستشراق الفرنسي: مسار تاريخي

سيتطرق المؤلف في هذه المساهمة على وجه الخصوص، إلى ما يعرفه جيدًا، وهو الميدان العربي والإسلامي، حتى وإن كان القصد من الكلام أن يكون أكثر عمومية.

4/ 1] ولادة الاستشراق الفرنسي في القرن السابع عشر

إذا كانت الدراسات العربية أو معرفة العربية، في فرنسا، يمكن أن ترجع إلى العصور الوسيطة بسبب وجود الترجمة، فإن الاستشراق، باعتباره تخصصًا علميًا، لم يتشكل إلا في القرن السابع عشر نتيجة مجهود أشرفت عليه تدريجًا الدولة الملكية. وعناصر الانطلاق مشتتة. فمنذ القرن السابع عشر تدفع إرادة تكوين مجموعة واسعة مطبوعة للديانة المسيحية إلى اكتشاف نصوص سريانية وعربية. ولنقص المتخصصين الفرنسيين، استعانت السلطات الدينية والمدنية بموارنة في روما لتهيئة وإصدار النصوص الشرقية. وتصبح الكلية الملكية، أي (كُليج دو فرانس/ Collège de France) الحالية، أول موضع للتعليم في السياق الصعب لحكم لوي الثالث عشر، واضطرابات الوصاية على لوي الرابع عشر.

وما إن تلاشت المعارضة حتى أخذ العلماء في بث نزعة النهضة الإنسانية في الآداب الشرقية التي تجد نفسها هكذا في نقطة التقاء الدراسات الدينية (توراتية وكنسية) مع الإرث الإغريقي-الروماني. ونجد أوائل المستشرقين الفرنسيين في البداية تحت حماية "كبار" المملكة، من قبيل الكاردينال مازاران (Mazarin)، أو نيكولا فوكيه (Nicolas Fouquet) قبل أن ينتقلوا إلى حماية الملك الحصرية. فتصبح المكتبة الملكية هكذا مركز بحوث حقيقي حيث تيأ معاجم ودراسات في النحو، وملخصات لمخطوطات لما كان يدعى عندئذ باللغات الشرقية وهي التركية والعربية والفارسية. ونظمت قوائم للاقتناء دقيقة أكثر فأكثر وأرسلت بعثات للشراء، على نفقة الدولة، لإثراء قسم المخطوطات الشرقية على نحو دائم. ولا يضعف الاهتمام بالمسيحية الشرقية إذ تغذيه الـادلات التي استثارها الخلاف الجنسيني. لكن غايته الأولى الوصول إلى تصور عام للتاريخ والأدب الإسلاميين.

إن إثراء الـموعات الملكية، والمساعي العلمية الكبرى التي ترافقه تتم باسم مجد الملك وعليها أن تعمل على ذيوع صيته. وسيتبقى من هذا علامة فارقة للاستشراق الفرنسي، المرتبط عميقًا بفكرة بحث محض في سبيل هيبة الدولة.

وتعترف الدولة الملكية، بالتوازي مع هذا، بالحاجة إلى معرفة أكثر نفعية للمجتمعات الشرقية تخدم سياستها الخارجية. وهكذا يتبنى كولبير (Colbert) نموذج فينيسيا في (شباب اللغات) ليؤسس فرعًا للتراجمة (drogmanale) في عام (1669 م) إذ سيجري انتقاء أطفال في أوساط التجار الفرنسيين بالمشرق حتى يكونوا أولاً في الإنسانيات ضمن كلية باريسية ليرسلوا من بعد حيث يكتسبون معرفة اللغات الشرقية الثلاث بالسفارة الفرنسية في القسطنطينية. وسيقوم هؤلاء المترجمون الرسميون بواجبهم المهني في الشرق ضمن المحطات التجارية الشهيرة (Échelles) (في المشرق وشمالي إفريقية). فيشمل تكوينهم المتقن ما يمكن تسميته إنسانيات شرقية (ترجمة نصوص أدبية). ويرتدون الزي الشرقي ويكلفون بالعلاقات مع السلطات المحلية.

هؤلاء (المشرقيون/ Levantins) بمعنى الكلمة (المتحدرون من الفرنسيين الذين استقروا في المشرق) لديهم إذن، مسار مهني دبلوماسي أساسًا، لكنهم بفضل تكوينهم يمكن أن ينتقل البعض منهم إلى الاتجاه العلمي (المكتبة الملكية، الكلية الملكية) بينما يجهل العلماء الطريق الدبلوماسي تمامًا، حتى وإن تمكنت أعمالهم من التأثير في الـ اعات الدينية الكبرى.

وفيما عدا العلماء والمترجمين، تنتج معرفة الـتمعات الشرقية من أدب رحلات وافر متفاوت القيمة. فمع الإرادة المعلنة في عرض ما شوهد مباشرة، ينقل المسافرون الواحد منهم عن الآخر، ويقتبس بعضهم، من دون أن يقولوا، كتابات العلماء أو ما يُسره لهم المترجمون الذين يصادفونهم في الشرق. ولأدب الرحلات هذا أصل ديني غالبًا (حكايات الحج إلى الشرق) إضافة إلى إنتاج غزير للمبشرين الكاثوليك لدى المسيحية الشرقية.

إن الاستشراق في القرن السابع عشر هو إنسانية علمية إذ نظر إلى الأدب الشرقي على أنه امتداد للأدب الإغريقي-الروماني ومقاربته (لاتاريخية) في الأساس. وكمكتشفين حقيقيين، اطلع هؤلاء المستشرقون على نحو خاص على المؤلفين المتأخرين، وأعطوا الأولوية للموسوعات الإسلامية الكبرى التي كانت تتيح لهم رؤية شاملة. وأفضى نصف قرن من العمل إلى نشر ‹المكتبة الشرقية/ Bibliothèque orientale› لبارثليمي دِربلو (Barthélemy d'Herbelot) في عام (1697 م)، التي ستستعمل لأكثر من قرنين موسوعةً للإسلام.

إن مساهمة مستشرقي القرن السابع عشر عظيمة. فمع إرسائهم قواعد سعة العلم، أثروا مباشرة في الأدب الأوربي. ولافونتين (La Fontaine) الذي كان على صلة مع هذا الوسط، تمكن بذلك من الاطلاع على حكايات الحيوانات الخاصة بالميدان العربي-الفارسي واستخدامها مصادر في تأليف حكاياته (Fables

). وستسمح ترجمة غالاند (Galland) لكتاب ‹ألف ليلة وليلة› في بداية القرن الثامن عشر بخلق شرق خيالي واسع سيشكل عنصرًا جوهريًا في الأدب الغربي. وهكذا يفضي المسعى العلمي الرصين إلى توسيع كبير للخيال الأوربي.

وعلى هامش هذا الاستشراق المرتبط بالدولة، يتكون استشراق كنسي على نحو خاص في الشرق الأقصى. واستشراق اليسوعيين في الصين مخالف في القيمة لاستشراق المبشرين في المشرق، لأن علم الصينيات هذا سيخفق بسبب المشكلات التي سيثيرونا: نزاع الطقوس الصينية، التنافر بين التسلسلات الزمنية الصينية والتسلسل التوراتي (إذ تحيل النصوص الصينية، حرفيًا، إلى حقب سابقة لما جاء في سفر التكوين).

أما في ما يتصل بمراتب الشرف، فإن موضع سعة العلم فوق مسلك «التراجمة»، وهو ما يعبر جيدًا عن واقع رهانات هذا الاستشراق الفرنسي الأول. فإذا كانت هناك إرادة استيعاب فكري للشرق، فلتوسيع التراث الضخم المتكون من الأدب الديني التوراتي والمسيحي وجملة الموروث الإغريقي-الروماني عن القدماء. وتعد الأهمية التي اكتسبتها ‹ألف ليلة وليلة›ل دليلاً على نجاح المشروع. والأسئلة الأكثر إلحاحًا من طبيعة دينية تتعلق أساسًا بالتقاليد المسيحية (الجنسينية، التسلسل الزمني الصيني). بينما تتعلق معرفة آليات السلطة في المجتمعات الإسلامية، النفعية في أساسها، باللعبة التقليدية للدبلوماسية الأوربية وتخدم التحالف الفرنسي-العثماني، والمصالح التجارية الفرنسية في المحطات (Échelles). وباعتبار الملوك الجد مسيحيين، لا يستطيعون إدعاء بطولة الحرب الصليبية ضد الإسلام، على عكس الأسرة الحاكمة في النمسا، فإنهم ينقلونا ضد بروتستانت الداخل. إذ إن الحروب الصليبية، بالنسبة إلى أسرة البوربون، ليست مادة للتصدير.

4/ 2] استشراق عصر التنوير

يندرج استشراق عصر التنوير في استمرارية الحقبة السابقة. وإذا ما كان جهد سعة العلم يبدو في تراجع، بداية حكم لوي الخامس عشر، على الأقل في ميدان المطبوع (فقد خُصصت المكتبة الملكية تحت نظام الوصاية (Régence) بموظفين ثابتين من المترجمين باللغات الشرقية)، فإن العقود الأخيرة من النظام القديم تشهد عصرًا ذهبيًا جديدًا مع موضع محرك هذه المرة هو (أكاديمية الكتابة والآداب الجميلة/ Académie des inscriptions et belles lettres). ويبدو أن مسلك (التراجمة) في الوقت ذاته أكثر رسوخًا، حيث نجد العديد منهم مستشرقين.

إن سعة العلم في تقدم الآن مع معرفة أفضل للنصوص الأكثر قدمًا في تاريخ الإسلام، وتبعية أقل إزاء المؤلفات المتأخرة. إلا أن الأكثر أهمية يكمن في جهة أخرى، أي: الدمج المتنامي لمنتجات الاستشراق في المعرفة العامة للعصر، ضمن الإطار الموسوعي الذي تميزت به هذه الفترة. وقد كثرت المؤلفات التبسيطية

أواسط القرن بعدما أضحت موضع ما نسميه اليوم (طلبًا اجتماعيًا). وهكذا جعلت روح العصر الاستشراق يُستعمل، أكثر من أي عصر مضى، في المناقشات الفلسفية والسياسية الكبرى، ومن هنا حضوره الدائم في مجموع فكر عصر التنوير.

وبالاتفاق، دائمًا، مع منطق روح العصر، فالمعارف منظمة الآن بحسب جدول تأريخي وتفسيري يتناسب مع الأسئلة الكبرى للفكر الفلسفي. وهكذا، تحت تأثير التنازع في ما يجب إعطاؤه من معنى للغزوات الجرمانية الكبرى كانقطاع كبير في تاريخ أوربة (تمييز بين التاريخ 'القديم' والتاريخ 'الحديث' ونظرية الأصول الجرمانية للنبلاء المتحدرين من الغزو)، يضحي تاريخ آسية برمته سلسلة من الغزوات، باعتبار أن الغزو العربي هو الوحيد الناجح من الجنوب، والغزوات الأخرى آتية من الشمال (الأتراك والمغول يخلفون الجرمان). ونظرية الغزوات تعطي، كما في أوربة، معنىً قوميًا لهيكلة المجتمع بحسب قيم ذات وظيفة اجتماعية.

وقد نجم عن هذا لغز تاريخي أثار جدالاً. إذ كيف حصل أن الغزوات الجرمانية، بخلقها النبلاء الفاتحين، قضت على الدولة الموروثة عن الإمبراطورية الرومانية، بينما أفضت الغزوات الشرقية إلى تعزيز الدولة على شكل استبداد عسكري؟. أفلا يجب عندئذ التفكير بأن للحريات الأوربية أصلاً آخر، كميزة اعتدال الطقس الأوربي إلى المناخات الشرقية الشديدة، على سبيل المثال (نظرية المناخات العزيزة على مونتسكيو)؟.

والعمل على نظرية الغزوات أول مثال على مذهب المقارنة في التاريخ. ومع ظهور العلوم الاجتماعية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أصبحت المقارنة مسعىً منهجيًا يعطي الاستشراق مسوغه كأداة لا بد منها لفهم "الاستثنائية" الأوربية. فالوعي بعدم التناسب المتزايد بين العالم الأوربي والعوالم الأخرى يبرز فكرة التقدم كحركة خاصة بأوربة في التاريخ. ولتحديد هذه الحركة لا بد من عناصر مرجعية لا يمكن أن تكون إلا ماضي أوربة، والحضارات الشرقية المعرفة الآن بأنا ماضٍ. وهكذا تتوضح خصوصية الوجهة الأوربية بما لم يفعله الشرقيون (تبني المطبعة على سبيل المثال) ثم يجري الانتقال قريبًا مما لم يفعلوه بعد إلى ما يجب عليهم أن يفعلوه.

وتحولات نظرية الاستبداد مثال جيد على ذلك. فالخطاب حول الاستبداد الشرقي، في أصله، هو تمثل القوة والمقدرة البيروقراطية، وقد حولت البشر إلى آلات. وتتأتى هذه النظرة من التهديد العثماني الخطير في القرن السادس عشر، والذي لا يزال ماثلاً في القرن السابع عشر، ويغذيه أدب الرحلات. هذا الخطاب، في الوقت ذاته، إسقاط وتحويل، ضمن النقاش الأوربي الواسع حول تكوين الدولة ذات الحكم المطلق. وباعتبار الدولة الشرقية كيانًا خارجيًا عدوًا ومستبدًا، من المستطاع التهجم عليه من دون مخاطرة، حتى وإن كان واضحًا أن المقصود هو الدولة الملكية الأوربية.

وقد أخذ مونتسكيو الأمر بجدية أكبر من قبل، ولكن للغاية نفسها. فهو يجعل الفيلسوف من الاستبداد نتاجًا مزدوجًا لنظرية المناخ ولنظرية الغزوات. فالأولى تغير اتجاه عنف الأهواء الناجم من انعدام اعتدال المناخات في الشرق، والاستبداد هو الحكم بالإرهاب، وهو ما يعني انعدام القوانين (وما يتبقى منها يلوذ بالشرائع الدينية). والثانية تعرف الاستبداد العسكري بنوع من النظام الاستعماري حيث يصادر العسكريون السلطة على حساب التمع. ولم تكن الغاية من البرهان حقًا، تحديد نظام سياسي شرقي نوعي، بل التدليل على أن الدولة الأوربية والفرنسية ذات الحكم المطلق هي "تشريق" مضاد للطبيعة، من نظام سياسي تميل به الطبيعة المعتدلة تلقائيًا نحو الحرية (الأرستقراطية).

إلا أن وجهة النظر تتغير منذ عام (1750 م) إذ ينظر إلى الدولة الاستبدادية الشرقية على أنا غير منتجة من حيث جوهرها. فهي تحبس التمع الشرقي بداية في جمود ثم في انحطاط مستمر لأن مردودها الإجمالي لا ينفك في التناقص (انعدام الاستثمارات والتخلي عن الاضطلاع بالمسؤوليات). وهي لم تعد حاضرة كصورة متنكرة للدولة الأوربية ذات الحكم المطلق (فقد تتحول هذه إلى استبدادية مستنيرة)، بل كتفسير لتخلف الشرق ومن ثم لتقدم أوربة (بدءًا من كتابات كوندورسيه المتأخرة في سنوات 1790 م، يستعمل أيضًا «الغرب»).

ويمكن تبين القوة الأوربية الهائلة تمامًا في تحول علاقات القوة. فمنذ سنوات (1770 م)، أضحى مصير الإمبراطورية العثمانية ذاته في خطر، وموضوع تساؤل من جديد عن طبيعتها السياسية: فإما أن تبقى كما هي وتتلاشى الإمبراطورية في هذه الحالة لصالح مشروعات استعمارية جديدة ستتباهى بوضع الشرق على طريق التقدم، وإما أن لديها القدرة على التحول إلى استبدادية إصلاحية، بقبول مساعدة القوى الأوربية المهتمة بإبقاء الإمبراطورية ضمن منطق التوازن الأوربي. ويتكفل العثمانيون أنفسهم بمهمة العودة إلى طريق التقدم وذلك بتحويل مجتمعهم بحسب النموذج الأوربي. وفي الاحتمال الأخير، يخلق الاستبداد العسكري نفسه ظروف اختفائه من خلال العداء الذي يستثيره في الشعوب المحكومة، وسيسمح تدخل عسكري أوربي بإطلاق حركة تحرر قوية لشعوب الشرق. فللمرة الأولى يستعمل رأس المال المعرفي الذي جمعه الاستشراق في منظور سياسي مباشر، متصل بالعلاقات مع العالم الإسلامي.

إن المتدخلين الأساسين في هذا النقاش هم من رجال الدعاية، والرحالين من ذوي التكوين الفلسفي على مثال فولني (Volney)، وتراجمة من مثل فونتور دو بارادي (Venture de Paradis). أما كبار العلماء كالشاب سيلفستر دو ساسي فينؤون بأنفسهم جانبًا. والعالم الوحيد الذي يدخل الحلبة متخصص بالهند وهو أنكيتيل-دوبيّرون (Anquetil-Duperron)، لكنه يدخلها لإنكار مفهوم الاستبداد الشرقي ذاته، وإذا كان سينادي فيما بعد بتحرير الهند من الهيمنة البريطانية. والمقصود هو تفسير التحولات الجيوسياسية الكبرى الجارية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وانقلاب التوسع الأوربي من العالم الجديد نحو

القديم. وبما أن الإحالة إلى الحروب الصليبية لم تعد مقبولة في عصر التنوير، فإن شرعنة الغزو لا بد أن تمر باللجوء إلى الاستبداد، سواء بالقول إن الهيمنة الأوربية ستكون من طبيعة الأشياء، لمجتمعات خاضعة بطبيعتها للاستبداد، وإما لتأكيد أن الأوربيين يأتون لتحرير هذه المجتمعات من الاستبداد ووضعها على طريق التقدم. بينما كان معارضو سياسة التوسع يرون أن إحياء الشرق لا بد منه، لكنه يجب أن يجري على أيدي الشرقيين، وينبغي على الأوربيين الاكتفاء بإسداء المشورة وتقديم الخبرة.

في هذا السجال السياسي بالأساس، كان المستشرقون، بمعنى الكلمة، غائبين تمامًا، لكن أعمالهم تستخدم دومًا. ونجد مصداق هذا في ما يمكن تسميته باختراع العرب. فالمفهومات القومية لدى رحالي القرنين السابع عشر والثامن عشر غامضة، وهو ما يعكس تردد هذا النمط من الهوية ضمن الواقع العثماني. فتعبير (التركي) استعمل غالبًا بمعنى (مسلم)، بينما يحيل العربي بصورة أدق إلى البدوي. ولا يجري التحديد القومي للعرب من طريق المعرفة المباشرة للرحالين، بل بإعادة البناء العلمي الذي يقوم به العلماء. وهكذا تسمح نظرية الغزوات بتحديد أن الفتوحات العربية تشكل الغزو الوحيد الناجح الآتي من الجنوب. كما أن المعرفة المفضلة أكثر فأكثر لتاريخ مختلف للخلفاء في العصر الوسيط تبين أهمية المنجزات الثقافية لهذه الفترة في شتى الميادين العلمية. ويشكل الاستبداد العسكري التركي نهاية هذه الحقبة اللامعة في التاريخ، التي تبشر بالنهضة الأوربية.

وتتزود أوربة، في الربع الأخير من القرن، بأسطورة تاريخ تمنحها شجرة نسبها الأولى في إطار علمنة الفكر. إذ يختفي كل مرجع إلى التاريخ التوراتي والمسيحي، ويصبح الإغريق والرومان هم الأسلاف دون غيرهم. لكن هؤلاء لا يعدون أنفسهم أوائل بل يستذكرون المصريين باعتبارهم معلمين. وبما أن القرون المظلمة لما سيسمى العصر الوسيط تشكل قطيعة كبيرة في نقل العلوم والفنون، توجب اللجوء إلى العرب. وهكذا تكون المخطط المعروف جيدًا مصر-اليونان/ روما-العرب-أوربة، الذي يكمن معناه الحقيقي في رفض كل ذكر إيجابي للدين في تطور البشرية، على عكس ما ساد في المراحل السابقة لأوربة من تعصب وظلامية دينية باعتبارهما عاملين رئيسين في محو العلوم والفنون. فالتقدم حصل على الرغم من الدين وليس بفضله، وهو ما ينبغي أن يشكل إنذارًا للأوربيين اليوم.

وبعدما أعطى فكر التنوير معنىً قوميًا للتمايزات الوظيفية للنظام القديم، فعل الشيء ذاته للإمبراطورية العثمانية: فالاستبداد العسكري للأتراك يضطهد الشعوب الأصلية للإمبراطورية من عرب وأكراد وأرمن ويونانيين وسلاف، إلخ.

يظهر التحليل الدقيق لسلسلة عمليات اختراع مفهوم العرب أن العلماء قاموا بدور جوهري في المراحل الأولى (تاريخ الفتوحات العربية والخلفاء العرب ونظرية الغزوات). وستسترجع هذه المساهمة من بعد من قبل آداب التبسيط العلمي التي تدين إلى المؤلفين الموسوعيين، وقبل الفلاسفة الذين يعطون للتاريخ

معنى وهم يهيئون الكفاح ضد "المعيب". وأخيرًا، أُتِم المضمون القومي من منظور توسع أوربي يدعي القيام بمشروع تحرير.

يُظهر استشراق التنوير الخصوصية المستدامة لهذا التخصص. فهو يعكس بوضوح التعبير عن الحاجة إلى المعرفة، ومن ثم يسهم في المناقشة العامة للأفكار في التمع الفرنسي ويغذيها، مع رهانات السلطة التي ترافقه. وفي مرحلة ثانية، وتبعًا لعلاقات القوة والرهانات الجيو-سياسية الممتدة من البحر الأبيض المتوسط إلى الهند، يرتضي الاستشراق استخدامه السياسي في إطار التوسع الأوربي الجديد في العالم القديم. فهو سيستعمل في البداية أداة للشرعنة مع نظرية الاستبداد، ثم ينصب نفسه لمهمة إدارة التمعات المغلوبة (اختراع العرب).

هكذا تشكل حملة مصر النتيجة لهذا الاستشراق إذ تزوده بالوسائل العقلية لمقاربة التمع الشرقي. فمستشرقو الحملة ينتمون إلى أوساط التراجمة، سواء المخضرم منهم مثل فونتور دو باريس (Venture de Paris)، أم الشباب الذين سيكون لهم فيما بعد مستقبل علمي، مثل جان جاك مارسيل (Jean Jaques Marcel) أو أميدي جوبير (Amédé jaubert). ويشكل انعدام المرجعية المسيحية علامة على خصوصية هذه الفترة، مثل إرادة الظهور بمظهر المحررين، والخطاب الذي يناشد "الوطنية العربية".

إلا أن السياسة الملموسة تظهر التفاوت بين الخطاب وواقع الأوضاع. فالمحررون هم قبل كل شيء مضطهدون جدد ومتوحشون فوق ذلك، نُبذوا لكونم أجانب، باعتبار أن الهوية الحقيقية للسكان لا تتوافق مع فكرة اختراع مفهوم العرب. ويولد الغزو والاحتلال معرفة أكثر نفعية لابد منها للإدارة المباشرة للبلاد، ولتحضير برنامج كلي للتحول سينتج منها هذا المؤلف الشامل الرائع ‹دولة مصر الحديثة/ L'État moderne de l'Égypte› ضمن ‹وصف مصر/ Description de l'Égypte› الممتاز.

4/ 3] القرن التاسع عشر

مع إنشاء مدرسة اللغات الشرقية في (1795 م)، يعاد تثبيت مسلك (التراجمة)، ولن يتلاشى شباب اللغات (Jeunes de Langues) إلا في عام (1874 م). وتتكون الجامعة الفرنسية شيئًا فشيئًا، لكن الاستشراق لن يجد مكانه فيها إلا ناية القرن التاسع عشر. وستكون مؤسساته الرئيسة، مدرسة اللغات الشرقية، كمكان للتكوين، وأكاديمية الكتابات حيث يوجد أساتذته الكبار، وكُليج دو فرانس بدءًا من ستينيات القرن الثامن عشر، والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا.

وتؤمن شخصية سيلفستر دو ساسي، وهو أحد الآباء المؤسسين لمدرسة اللغات الشرقية، وأحد أعظم ممثليها، الاتصال مع القرن السابق. فباعتباره وريثًا للتقاليد الجنسينية، يوصل نحو بورت – رويال (Port-Royal) إلى نايته مع إنجازه العظيم ‹النحو العربي/ Grammaire arabe›. ومن دون أن يذهب إلى أي بلد عربي، يرتقي بمعرفة الأدب العربي في العصر الوسيط، إلى مستوى لم يُبلغ قط من قبل. وبما أنه من الباقين

بعد العصر الثوري، يحرص على الابتعاد عن الميدان السياسي (دُفع إلى إدراج نداء نابليون بونابرت بمصر في مؤلفه ‹مقتطفات عربية/ Chrestomathie arabe›، وتبين أنه مترجم إعلان الاستيلاء على مدينة الجزائر في 1830 م). لكنه في المقابل أحد المخاطبين والأدلاء للشرقيين الأوائل في فرنسا من مثل رفاعة الطهطاوي.

ويشهد الاستشراق مع فترة إعادة الملكية (Le Restauration) تطورًا كبيرًا مع توسع الهيمنة الأوربية على العالم القديم، واكتشاف الحضارات الشرقية القديمة الكبرى. فينتج من هذا ما اصطلح على تسميته بـ(النهضة الشرقية/ Renaissance) حيث تغدو الآداب الشرقية، من جديد، (من الميدان العربي إلى الهند) مصدر إلهام للأدب الأوربي. وترجمة ‹ألف ليلة وليلة› من جديد ذات مغزى. وينشأ استشراق أدبي وفني مع مقولاته الخاصة، ينبغي تمييزه من الاستشراق العلمي.

ويحدد الاستشراق العلمي لنفسه توجهين كبيرين، كما ينشئ هيئة جديدة تمامًا تعبر عنه هي جمعية باريس الآسيوية (Le Societé asiatique de Paris) التي أسست في (1823 م). وتعد هذه الجمعية استمرارًا ل (الجمعية الآسيوية/ Asiatic Society) في كلكوتا، والأداة العلمية التي صممت لاستخلاص نتائج اكتشاف قرابة اللغات الهندو-أوربية فيما بينها، إذ تتضمن القرابة بين لغات شمالي الهند وإيران القديمة واللغات الأوربية، من المنظور القومي والعرقي للقرن التاسع عشر، تواصلاً سكانيًا.

الاكتشاف الجديد وُضع في الحال عمليًا، ضمن نظرية الغزوات. وينبذ المستشرقون الفرنسيون استعمال مصطلح الهندو-جرماني، ويفضلون عليه الهندو-أوربي، أو الآري. ويبني العلماء هكذا الأسطورة الآرية تدريجًا، واجدين في الوجود المفترض لهذا الشعب في العصر الحجري أساس التفوق المادي لأوربة الصناعية. وتيمن على الاستشراق الفرنسي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر شخصية إرنست رينان (Ernest Renan) الطاغية الذي ينشئ تفسيرًا كاملاً لتاريخ الإنسانية من خلال التعارض بين العبقرية الآرية والعبقرية السامية. فتوجه النظرية السامية هو لإعطاء تفسير علمي لوجود الأديان الموحدة، وهي مرتبطة مباشرة بمسألة القرن التاسع عشر الكبرى، أي: المسألة الدينية. ولرضاه عن منظومته الثنائية سيعارض إرنست رينان باستمرار أخذ مجموعة لغوية وعرقية كبرى بالحسبان، هي الموعة الطورانية التي تربط السومريين في العصور القديمة بالأتراك الحاليين.

المهمة الثانية للاستشراق في القرن التاسع عشر هي الإدراك المتزايد أن نتيجة التوسع الأوربي المحتمة تحطيم الثقافات الشرقية بالعدوى الأوربية الناشئة عبر عمليات "التحضير" أو "العصرنة". فمن واجب المستشرقين، بقدر المستطاع، إنقاذ الثقافة الأصلية قبل زوالها. ومسعى الإنقاذ هذا يحافظ أولاً على تراث فكري قبل أن يمتد، بفضل علم الآثار، إلى الفنون الجميلة والتراث المادي. وكان من النتائج غير المنتظرة لكل ذلك إظهار معالم لتراث نسيه أهل البلاد (مثل أنغكور (Angkor) في كمبودشا) وإنتاج تفسيرات لتاريخ الشرق مجهولة تمامًا من قبل المعنيين (العلاقة بين الطورانيين والأتراك، على سبيل المثال).

نرى جيدًا إذن أن الاستشراق العلمي يتعلق دائمًا بالحاجة إلى المعرفة ومناقشات العصر الفكرية الكبرى، إذ يتبع دور الإنقاذ الآلية ذاتها التي جرى بها إنشاء إثنوغرافيا الشعوب المسماة اليوم (الأولى) قبل القضاء عليها. فليس المقصود القيام بخدمة الإمبريالية بل التخفيف من نتائجها المحتومة.

أما الاستعمار فيقتضي تكوين معرفة نفعية لتدبير شؤون السكان من خلال الاطلاع على بناهم الاجتماعية وعلى طرقهم في التنظيم القضائي. فلدى الاستيلاء على الجزائر، كان التراجمة هم الذين قدموا هذه المعلومات، إلا أن إسهامهم ظهر أنه غير كافٍ. فقام العسكريون عندئذ بتكوين المتخصصين الخاصين بهم، وخصوصًا مع إحداث (المكاتب العربية/ Bureaux arabes). وخلفهم فيما بعد موظفو شؤون الأهالي المدنيون والعسكريون. فالعِلم الاستعماري هو قبل كل شيء دراية نفعية وإدارية تجمع بين المعارف القضائية وعمل علم اجتماع ميداني ذي توجه إداري. فالخيال الاستعماري يميل، من جهة، إلى مطابقة البنى الريفية والقبلية مع نموذج قريب من أوربة الإقطاعية. ويقوم المتصرفون الإداريون الاستعماريون، من جهة أخرى، بتعداد وتصنيف شتى البنى الاجتماعية وهم يعطون عمومًا طابعًا ثابتًا لوقائع متحركة قبل كل شيء. وقد أنتج النظام الاستعماري منظومات قضائية جديدة ترمي إلى ضبط عالم السكان المحليين القضائي، لكنها تتبع مسارات منطقية متناقضة: فتثبيت الأعراف يرافقه لجوء إلى المصادر النظرية للشريعة (الإسلامية أو غيرها). ويمر الكل بعملية "تصليب" مرتبطة بتقنين وتخفيف ما يبدو غير مقبول لعقول أوربيي العصر (العقاب البدني على سبيل المثال). وفي حركة واحدة، تتم العودة إلى أصول مفترضة مع وضع معايير لم تكن في الواقع طبقت إلا نادرًا، وتُجمد ما كان متحركًا بطبيعته ومتلائمًا مع كل وضع، ويُخفف، بل يمنع، كل ما يبدو فاضحًا، مقارنة بالأعراف العصرية.

إن العلم الاستعماري يرتكز بالطبع على الاستشراق العلمي. فهو يفيد من أماكن تكوينه ويستعين بمترجماته للمصنفات القانونية، بل الاجتماعية (وهكذا يترجم ابن خلدون لإدارة الجزائر على نحو أفضل). وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يسوغ المتصرفون الإداريون العمل الاستعماري مستعينين بخطاب واجبات العرق الأسمى "الآري" تجاه العروق الدنيا (السامية). ويرضى رينان الانخراط في العملية إذ ينتج النصوص المطلوبة في الفترة ذاتها التي كان ينبذ التسويغ العرقي لصالح فكرة الأمة، في إطار الا اع الفرنسي-الألماني، ضمن التاريخ الأوربي. ولا يقبل الأوربيون في الفضاء العثماني الواسع، فكرة الأمة إلا للسكان المسيحيين، ويحصرون المسلمين ضمن التصنيف الاجتماعي. فلا يمكن للإسلام من حيث جوهره إلا أن يكون العدو، لأنه وسيلة المقاومة. وبما أنه من غير الممكن تحويله، ينبغي احتواؤه. وللحفاظ على السلام الاستعماري يجب مراعاته. ويجتهد العلم الاستعماري نهاية القرن التاسع عشر هكذا إلى تحديد المنابع الممكنة لثورة الأهالي لتحييدها، حتى لو اضطر لاختراعها بل وإلى استثارتها. والخوف من ثورة الآخر يخفف كثيرًا من التفاؤل الظاهري للخطاب المتداول. فإذا كان يتم الإبقاء على سياسة توسعية، إلا أنه يُرفض تجديد الكارثة الإنسانية لاجتياح الجزائر ثانية إذ يطرح تحطيم مجتمع الأهالي مشكلة دخول

السكان المسلمين إلى التمع الفرنسي التي تعجز الجمهورية الليبرالية عن حلها. ولذا ستجري الغزوات الجديدة بالإبقاء على أشكال السلطة المحلية (الحماية) ومراعاة الثقافة وآداب اللياقة المحلية. فمتصرف الإدارة الاستعماري بنظر ليوتي (Lyautey)، محتقر الاستعمار الفرنسي في الجزائر، ومنظر الاحترام إزاء الآخر، هو مبشر حقيقي يحركه «شيء من الحب».

من الواضح هكذا أن الاستشراق، مأخوذًا في مجمله، بما فيه أبعاده الفنية التي تصر على نسخ الأصالة المحلية رافضة علاقات العصرنة، مقترن تمامًا بالنظام الاستعماري. لكننا إن نظرنا إليه بصفته منظومةً متراتبة للمعرفة، فإنه في مستواه الأعلى، أي: الاستشراق العلمي، يبنى تبعًا لمقتضيات أخرى، مزودًا أشكال الاستشراق الأخرى بمنظومة مراجع تطبقها تبعًا لحاجاتها الخاصة.

4/ 4] الاستشراق في القرن العشرين، معرفة تطبيقية؟

يشهد النظام الاستعماري بداية القرن العشرين ذروته. ويمر منطق الإمبراطورية بمأسسة متزايدة لأنماط الإدارة، وللمعارف المتناسبة معه. فغزو المغرب سبق وروفق ببعثة علمية كلفت بعمل دراسة اجتماعية سياسية شاملة للبلاد، بإيحاء من الضابط السابق ألفرد لو شاتلييه (Alfred Le Châtelier) الذي يصبح أستاذًا في (كُليج دو فرانس) لكرسي مولته الإدارتان الجزائرية والمغربية، ويعبر عنوانه تمامًا عن طموحاته «علم اجتماع العالم الإسلامي وصورته الاجتماعية».

في الوقت الذي يُستوعب مسلك (التراجمة) تمامًا في الخدمة الدبلوماسية العادية لشؤون الشرق، يميل التمايز بين شتى أشكال الاستشراق إلى التلاشي. فهناك أكاديميون وسياسيون ودبلوماسيون وعسكريون ورجال أعمال أعضاء في المالس نفسها، ومتواجدون في جماعتي الضغط التوأمتين: لجنة إفريقية الفرنسية، ولجنة آسية الفرنسية. والخبرة الاستعمارية المعتمدة على استعمال العلوم الاجتماعية لفهم الحاضر الراهن على نحو أفضل، تعطي لنفسها عمقًا تاريخيًا بالاستعانة بالاستشراق العلمي. وتريد السياسة الإسلامية، التي أصبحت رسمية في عام (1911 م)، لنفسها أن تكون استشراقًا تطبيقيًا، لا بد منه، سواء في إدارة الميدان الاستعماري أو للسياسة الموجهة للبلدان الإسلامية المستقلة.

وتُسرّع الحرب العالمية الأولى التطورات الجارية. فيتفانى المستشرقون في خدمة بلدانم في أثناء المحن الكبرى، وتستشيرهم السلطة في شتى مراحل تقسيم الإمبراطورية العثمانية. ويستعمل إنشاء شبكة من معاهد البحث انطلاقًا من البحر المتوسط وحتى الشرق الأقصى مرتبطة في جامعة باريس بمختلف معاهد الشرق، في ما بعد الحرب، سواء في سياسة نفوذ أم لنصح أصحاب السلطة عند اتخاذ قراراتم.

ويصبح أعظم المستشرقين عندئذ مستشارين لدى الحكام. فمَسِنُين (Massignon) الذي كان أحد مسؤولي بعثة بيكو (Picot) في أثناء الحرب العالمية الأولى، يخلف لو شاتلييه في عام (1926 م)، بعدما كان نائبًا له سنين عدة ممثلاً لوزير المستعمرات في اللجنة المتعددة الوزارات للشؤون الإسلامية، المكلفة بإسداء

المشورة للحكومة مباشرة حول المسائل الإسلامية. وقد دعي كل الأكاديميين الكبار المتخصصين في العالم الإسلامي، في وقت أو آخر، للاجتماع مع هذه اللجنة، بينما تقدم الأجهزة الإدارية الدبلوماسية والعسكرية الوثائق اللازمة. ويظهر التكامل تامًا بين المعرفة والسلطة، في وقت أصبحت الاستعانة بالخبراء هي القاعدة عند اتخذا القرارات. فيتم الدخول في عصر الخبراء، ويكتمل التطور في عام (1936 م) مع تشكيل (اللجنة المتوسطية العليا/ Haut Comité méditerranéen) الملحقة برئاسة مجلس الوزراء، والمرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمركز السياسة الخارجية في جامعة باريس، ويرأسها الأكاديمي الاشتراكي الشهير شارل أندريه جوليان (Charles-André Julien).

إن تعبئة الأكاديميين ضمن العمل السياسي، مفهوم، بالمسألة الملحة للعلاقة بين السكان المستعمرين، التي هي موضوع دراساتم (استيعاب أو مشاركة) زيادة على مصلحتهم المهنية في تطوير نشاطاتم، وبتصاعد المخاطر في سنوات (1930 م)، مع التهديد المتنامي للنازية.

الشخصية الأكثر تمثيلاً لهذه الفترة هو روبير مونتانيه (Robert Montagne) إذ يختص هذا الضابط السابق في البحرية بدراسة البربر بفضل دعم المارشال ليوتي النشط. وترتقي أطروحته ‹حول البربر والمخزن/Les Berbères et Le Makhzen› بالعلم الاستعماري إلى ذروته، وتظهر كنقطة انطلاق للنظرية التجزيئية في علم الاجتماع المعاصر. فسيسمح النموذج التجزيئي بطرح وجود مثال آخر غير مثال الإنسان المتساوي للحضارة الصناعية الغربية، ومثال الإنسان المتراتب في الفضاء الهندي. ويشكل مساهمة جوهرية من الاستشراق المستعرب في علم الاجتماع.

وبعدما أسدى خدمات جليلة للجيش الفرنسي في (حرب الريف)، يذهب إلى الشرق العربي، ويجعل من (معهد دمشق/ L'institut de Damas) في سنوات (1930 م) مركزًا كبيرًا للبحوث الاجتماعية. وهو الأول الذي ينظم مفهوم عالم عربي، ويرى في القومية العربية، كما تنمو في الشرق، خطرًا ماثلاً على إفريقية الشمالية الفرنسية. ولدى عودته إلى فرنسا في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين ينهمك بنشاط في إنشاء المعاهد وبعث الحيوية فيها، من مثل: (مركز الدراسات العليا للإدارة الإسلامية/ Centre des hautes études d'administration musulmane, CHEAM)، و(مركز السياسة الخارجية واللجنة المتوسطية العليا/ le Centre de politique étrangère et le Haut). وهو، خلال الحرب العالمية الثانية، خبير الحكومة في المسائل الإسلامية، للجمهورية الثالثة، وحكومة فيشي في شمالي إفريقية وحكومة الجزائر، على التوالي. في عام (1945 م) يعود إلى فرنسا ويصبح أستاذًا في كُليج دو فرانس في العام ذاته ليصب اهتمامه على الدولة العصرية في إفريقية وفي آسية، وهو مفهوم يسبق مفهوم العالم الثالث، وربما كانت له قيمة علمية أكبر. وبعد عمله الأخير عن الهجرة الإسلامية في فرنسا، يتوفى في عام (1954 م).

يشير تطور مونتانيه الفكري كله إلى انحطاط العلم الاستعماري المحتوم. فقد تمكن من تفسير العالم الريفي، من أجل إدارته، بينما تجعل العصرنة التي دفع إليها الاستعمار عالم المدن أكثر أهمية باعتباره موجهًا لوطنية المطالبة بالاستقلال. ولا يستطيع علم الاجتماع الاستعماري، على غرار الهيمنة الاستعمارية، التحكم في هذا الموضوع، وتظهر حركة التحرر من الاستعمار ماضية في طريقها. فسيستخلص تلاميذ مونتانيه، وخصوصًا في (le Centre des hautes études d'administration musulmane, CHEAM) الدروس، إذ يصيرون، طوعًا أو كرهًا، تقنيين للتحرر من الاستعمار. وحدث الشيء ذاته لورثة التراجمة، الدبلوماسيين في وزارة الخارجية. فبوعيهم حتمية التحرر من الاستعمار، وانطلاقًا من تجربتهم السورية-اللبنانية، يتخلون عن السياسة الإسلامية، للعمل، منذ خمسينيات القرن الماضي، لصالح سياسة عربية تصالح فرنسا مع العالم العربي فيما وراء التمزقات الناتجة من الكفاح من أجل الاستقلال.

وقد هيأ الاستشراق العلمي، على غير إرادة منه، الاستقلال. فإبراز م لة الحضارات الشرقية الماضية، الناجم عن أعمال الإنقاذ، غذى الشعور الوطني في الشرق، والذي يعثر، من خلال مجد الماضي، على وسائل تعويض نقائص الحاضر للأمل في المستقبل. وتاريخ الحركات الوطنية يبين أنا لم تفعل سوى تبني خطاب التاريخ الاستشراقي، مع تعديل لبعض المصطلحات ولبعض القيم. وهكذا يقود وضع الأدلاء، الذي يجد المستشرقون أنفسهم فيه، إلى حوار لا يهدأ بين ثقافتين، وبين عالمين. فبعد عام (1945 م)، يتحول مستشارون سابقون للسلطة من مثل مَسِنُين، ليس من دون تمزق داخل، إلى أنصار لتحرر متسارع من الاستعمار. ويتكفل جاك بيرك (Jaques Berque)، الذي قدم من الإدارة الاستعمارية، بمهمة التعبير عن اللحظة التاريخية الجوهرية للتحرر من الاستعمار. أما مكسيم رودنسُن (Maxime Rodinson) الذي قدم من الماركسية، بمسار مختلف تمامًا، فيقوم بمسعى موازٍ. ويكتب كل واحد منهما من جهته كتابًا عن العرب والعصرنة، وهو أمر له مغزاه.

5 /4] الوضع الراهن

لقد آذنت تمزقات حروب الاستقلال بنهاية مستشاري السلطة. وجعل تطور العلوم الاجتماعية بتوجهها نحو الخبرة من الاستشراق مفهومًا مثيرًا للجدل، وشتيمة يوجهها امرؤ إلى نظرائه كعلامة على الاختلاف. وأفضى تأكيد استقلال التخصصات إلى نبذ مقاربة ثقافية وعامة. ويبدو أن موضوع الاستشراق يذوب عندئذ، لكن ليظهر قريبًا من جديد في مصطلحات الفضاء الثقافي بشكل ملطف جدًا.

إن الاستشراق باقٍ، قبل كل شيء، بسبب خصوصية تكوينه. فاكتساب المعارف في اللغات والحضارات الشرقية، مقترنًا باكتساب معرفة بالتخصص، يقتضي زمن تكوين أطول بكثير، والمرور على شبكة من المعاهد المتخصصة. ويهمش التمركز الأوربي حول الذات، بل والتمركز الفرنسي حول الذات، الباحثين الذين يميلون بصفة طبيعية إلى التجمع بأسلوب متعدد التخصصات حول فضاءاتم الثقافية.

إذا كان التحرر من الاستعمار وضع حدًا للهيمنة الأوربية، فإنه لم يقض على الظاهرة التاريخية للاستعمار التي تستمر لمدة طويلة إذ يجري إغناء سكان فرنسا بالإسهامات المتعددة القادمة من الإمبراطورية الاستعمارية السابقة، ويكتسي مشروع الفرانكوفونية الثقافي قيمة سياسية ملحوظة. وبما أن مسألة فلسطين تصبح عنصرًا مركزيًا في العلاقات الدولية بعصر العولمة، فإنه ما كان هناك على الإطلاق مثل هذا العدد من الطلاب والباحثين المتخصصين في الفضاءات الثقافية اليوم. ومن هنا هذه الخصوصية الفرنسية التي لا يعرفها إلا القليل: ففي فرنسا يتجاوز عدد الطلاب والدارسين باللغة العربية عددهم في أمريكا الشمالية برمتها، وعدد الجامعيين المتخصصين بالعالم الإسلامي يساوي من دون شك نصف عددهم في أمريكا الشمالية. إلا أن الهيمنة اللغوية للإنغليزية-الأمريكية تخفي هذه الحقيقة، وتسمح بفهم الاختلافات في التفسير مع العالم الأنغلوسكسوني.

إن خصوصية الاستشراق الفرنسي اليوم تتمثل في تمييز أقل بين الداخل والخارج، مع القبول بتعددية ثقافية متصلة بالثقافات الأصلية، يرافقها نبذ قوي لكل نزعة طائفية. ويجدد المستشرقون هكذا مهمتهم الجوهرية كونهم وسطاءً وأدلاء. كما أنهم كلفوا هذه السنوات الأخيرة بوظائف تقديم الخبرة سواء في الميدان الداخلي أو الخارجي. وانخراطهم في مناقشات المجتمع أكبر بالتأكيد منه في المناقشات الفكرية بمعنى الكلمة، وهو ما يعني وجود طلب اجتماعي حقيقي. والحق أن مناقشات المجتمع في الوقت الحاضر مع نتائجها المحتملة في الميدان القضائي والضبطي، قد حلت محل المناقشة الأكثر نظرية للعصور السابقة، ويتجاوز هذا حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية بكثير (انظر على سبيل المثال الضوابط الأخلاقية للبيولوجيا، المحافظة الجديدة على الصحة بمكافحة التدخين، التغيرات المناخية).

أما على الصعيد الفكري، فقد أحسنت النظرية التجزيئية (théorie segmentaire) الاقتران بالبنيوية المهيمنة في سنوات (1950 م) حتى (1970 م). وقد أسهمت التخصصات الاستشراقية اليوم في مجموعها بالعودة إلى السياسة وإلى الأحداث، التي هي المثال المسيطر للعلوم الاجتماعية. فبعدما ضمنت إلى مساعيها الحتميات الاقتصادية والاجتماعية (في الميدان العربي، كان إسهام كلود كاهن (Claude Cahen) ومكسيم رودنسُن)، قامت بإثراء تحليلاتنا بمساهمات شتى الاختصاصات كالأنثربولوجيا والتحليل النفسي. وهكذا تدفع إرادة فهم ديناميات المجتمعات المستشرقين إلى رفض شبه عام للمنظورات الجوهرانية، التي نجدها سواء في بعض من علم السياسة الأمريكي أو في الخطابات التي تدور حول الهوية في المجتمعات المسماة شرقية (النموذج المسمى صراع الحضارات).

إن الوضع اليوم يرتبط إذن بتقاليد تعود لقرون حيث يجد الاستشراق الفرنسي خصوصيته في الحاجة إلى المعرفة، والرسوخ في جهاز الدولة وخدمة السلطة، والمشاركة في مناقشات العصر الكبرى، وفي الاستجابة لطلب اجتماعي صارم أكثر فأكثر.

هنري لورانس
ترجمة: محمد صبح

5خطابات الاستشراق؟ موقع الدراسات الإسلاميّة والشرقيّة في ألمانيا اليوم

يصف إدوارد سعيد في كتابه ‹الاستشراق› التراث الفكري لتعريف الشرق وتصوره، والتشديد على الاختلاف الأبدي (بين الشرق والغرب) وتمهيد الطريق للسيطرة والهيمنة على دول ومجتمعات الشرق الأوسط وأجزاء أخرى من إفريقية وآسية.

لا بد من القول إنه منذ عصر الامبراطورية الألمانية وما بعد، تقاسمت الدائرتان، العامّة والأدبيّة البحثيّة، الألمانيتان على نطاق واسع عواطف الابتعاد والانجذاب الثقافيين، والافتتان الغرائبي وفي الوقت نفسه، الفوقية، التي لا يرقى إليها الشك، تجاه الإسلام والعالم الإسلامي.

في الوقت نفسه ظهر في ألمانيا وفي بلدان أوربية عديدة أخرى، تراث من البحث الأكاديمي حول المجتمعات الإسلاميّة وتاريخها وثقافتها. هذا التراث، مع تطوره جنبًا إلى جنب مع التوسع الإمبراطوري وعدم خلوّه بالتأكيد من برنامج [أجندة] سياسي، أسس إطارًا لمناهج البحث وللتفسير أبعده عن التلاعب المباشر للقوى السياسيّة والاقتصاديّة، لا بل وضعه أحيانًا في تعارض معها. فالأهداف والأفكار المتجذرة في عصر التنوير والرومانطيقية، توازيًا مع موقف نقدي إزاء الثقافة والمجتمع، غالبًا ما لعبت دورها هنا. هذا جانب من الاستشراق الذي شدد عليه نقاد إدوارد سعيد في كثير من الأحيان، مع تقدير خاص للبحث الألماني، الذي أسقطه إلى حد كبير من كتابه المثير للجدل. تقدّم السّير الفرديّة للباحثين الإسلاميين والشرقيين بين الحربين العالميتين صورة مختلفة الألوان جدًا لشخصيات من مختلف المعسكرات السياسيّة. لقد أجبر عددًا كبيرًا منهم في النهاية على العيش في المنفى، إن لم يُقتلوا في ظل الحكم النازي، في حين انتسب آخرون إلى تيارات مختلفة من الجماعة المحافظة الألمانية أو كانوا أنفسهم قريبين إلى النظام النازي.

في طورها الأول، اعتمدت إعادة بناء الحقل الأكاديمي في الدراسات الإسلاميّة والشرقية بعد الحرب على الإرث القوي للتاريخانيّة الألمانية والبحث الفيلولوجي [فقه اللغة]. لم يصبح ثقل الجماعات الشرق

أوسطية محسوسًا مرة أخرى إلاّ منذ أواخر الستينيات فصاعدًا، وهو تطور أمكن ملاحظته في ألمانيا الغربية والشرقية، تحت شروط مختلفة إلى حدٍ كبير. إنّ افتتاح الدراسات الشرقية الأكاديمّية وتطوير البرامج المتداخلة الاختصاصات والمؤسسات لدراسات المناطق في هذا الميدان قد أصبحا هامين في السبعينيات واستمرّا في الوجود منذئذ. ومارست الفروع المعرفّية، كالجغرافية والعلوم السياسّية والقانون وعلم الاقتصاد، دورًا متناميًا في هذا الحقل، متحدية مجال البحث المغلق نوعًا ما، الذي كان قد ترك إلى حدٍ كبير حتى ذاك الوقت للاختصاصين الإقليميين والاختصاصيين في الدراسات الإسلامّية والشرقّية.

إنّ ازدياد الاهتمام العام بالشرق الأوسط المعاصر يمكن بسهولة أن يؤدي إلى تهميش البحث الفيلولوجي والثقافي "المستقل". فالثورة الإسلامّية في إيران والانبعاث العام للحركات السياسّية الإسلامّية في كل أنحاء العالم الإسلامي قد غيرا هذا المنحى كما خلقا طلبًا على الاختصاصيين في حقول التراثات الدينّية والثقافية الإسلامية وعلى الخبرة الخاصّة في المجتمعات المسلمة في أجزاء مختلفة من العالم. لا عجب إذًا أنّ التعاون بين الفروع المعرفّية المختلفة المنخرطة في البحث حول الشرق الأوسط والعالم الإسلامي قد ازداد بدلاً من أن ينقص على مدى العقدين الأخيرين، وهو تطور اكتسب الزخم مرة أخرى منذ الحادي عشر من أيلول عام (2001 م) حيث أدى إلى تأسيس ونمّو جمعية احترافّية جديدة، هي (رابطة دراسات الشرق الأوسط الألمانّية للبحث والتوثيق المعاصرين 'دافو'/ Deutsche Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient, DAVO) في عام (1993 م)، وهي شبيهة تقريبًا بنظيراتا الفرنسّية والبريطانّية والأميركية التي دخلت معها في تعاون وثيق (MESA, BRISMES, AFEMAM)[1]. في تباين ملحوظ مع الاستقطاب القوي السائد في الولايات المتحدة بين (الجمعية الشرقية الأميركّية/ American Oriental Society) وال(Mesa) (مع النظر أحيانًا إلى إدوارد سعيد بوصفه الرمز الرئيس لهذا الخصام)، فإن التوترات بين (DAVO) و(الجمعّية الألمانّية الشرقّية/ DMG)، القديمة العهد، مع أنا كانت قوية في البداية، لم تصل أبدًا إلى درجة القطيعة. مع تقدم الزمن، أصبح التعاون والعضوية المشتركة طبيعيين ومألوفين تمامًا، مع بروز مناقشات عامّة حول الموضوعات الثقافّية و(الإسلامّية) الكلاسيكّية على نحو منتظم في برامج مؤتمرات (دافو).

التأم (المؤتمر العالمي للدراسات الشرق أوسطّية/ World Congress for Middle Eastern Studies, WOCMES) في مدينة ماينز في (8-13 أيلول 2002 م) الذي عقدته بشكل مشترك روابط الدراسات الشرق أوسطية من (18) بلدًا أوربيًا. في المراسم التي أقيمت في الذكرى السنوية للهجوم على البرجين التوأمين، جرى تكريم إدوارد سعيد بجائزة (WOCMES) لمساهمته في الدراسات الشرق أوسطية. في خطابه بالمناسبة، قدّم سعيد ثناءًا استثنائيًا للتراث التفسيري للبحث الفيلولوجي الألماني الذي، كما أوضح، أثّر تأثيرًا قويًا في أعماله وعده مصدر هام لكلٍ من الفهم والنقد في عالم متعولم[2]. في هذه اللحظة، يتولّد لدى

المرء الانطباع بأنّ موجات (المنعطف الثقافي/ cultural turn) الشهير، حتى فروعها الفيلولوجية، قد اكتسحت كليًا الميدان الشاسع للدراسات الشرق أوسطية المعاصرة . .

في عرضه المثير للجدل الشديد لحالة الفن في الدراسات الإسلاميّة في ألمانيا في ثمانينيات القرن الماضي، طرح بابر يُهَنسن التوقع ذا الأساس من الصحة بأنّ علم الاقتصاد والعلوم السياسيّة وعلم الاجتماع سيصبحان قريبًا المرجعيات البحثية الجديدة للبلد حول الشرق الأدنى[3]. هكذا حتى الآن يبدو أنّ تكهنه قد تحقق جزئيًا فقط. بالأحرى، إنّ حزمة كبيرة من الفروع المعرفيّة والمؤسسات تستمرّ في الاحتفاظ بمرجعيّة مشتتة نوعًا ما ضمن الحقل. لقد استمرت الدراسات الشرقية والإسلاميّة بالتأكيد في تقديم بعض العصي القوية في تلك الحزمة. هذا ظاهر من بعض الجدالات العامة ومناظرات وسائل الإعلام التي انخرط فيها بعض الزملاء البارزين في التسعينيات.

حدث أول صدام كهذا في أثناء حرب الخليج الثانية في عام (1991 م)، عندما نشر اختصاصي في التاريخ الإسلامي من توبنغن مقالة صحفية طويلة اتهم فيها بعض كبار الصحفيين بسوء تفسير وتشويه الإسلام والمجتمع الإسلامي لتجاهل الأسباب الاجتماعيّة والسياسيّة لصراع الشرق الأوسط[4]. تبع ذلك نقاش تلفزيوني ساخن جدًا تعرّض خلاله الأكاديمي لاتهام معارضيه بالسذاجة والافتقار إلى الواقعية السياسيّة. أدّت هذه القضية إلى احتجاجات قوية بين الجيل الشاب من الطلاب وخريجي الفروع المعرفيّة الشرقية. بعد انقضاء بعض الوقت كُشف أنّ أحد الصحفيين الذي عبّر عن احتقاره للباحثين الاستشراقيين كان هو نفسه قد انتحل ترجمة لسيرة النبي محمد، قام بها باحث آخر من الدراسات الإسلاميّة في هامبورغ. بسبب ذلك نجح المترجم في مقاضاته أمام المحكمة[5]. أدّت هذه القضية ضمن الفروع المعرفيّة لدى العامّة إلى تغيير الموقف إزاء تمثيل الإسلام والمجتمع الإسلامي في وسائل الإعلام.

في التسعينيات ازداد الطلب على المنشورات عن الإسلام والشرق ازديادًا كبيرًا في ألمانيا، ولاقى بضعة مستشرقين نجاحًا ملحوظًا في النشر لقراء أكثر عموميّة. حتى أنّ إحدى دور النشر الكبرى أنشأت سلسلة خاصّة لهذه الكتب. بذلك أحرزت ألمانيا وضعًا لطالما كان شائعًا في فرنسا وبريطانيا. كان بالإمكان رؤية ذلك في الأزمة التالية ل(11) أيلول وقبل حرب الخليج في عام (2003 م) وفي أثنائها، عندما طالبت وسائل الإعلام المستشرقين على نحو منتظم بالمقابلات أو المساهمات الأخرى.

برز خلاف عام كبير آخر، كشف كيف أنّ كثيرًا من البحث الإسلامي أصبح مادّة للاهتمام العام، حول قرار رابطة الناشرين الألمان بمنح جائزة السلام إلى آنماري شيمِل (Annemarie Schimmel) في عام (1995 م). إنّ مقابلتها، التي أثارت كثيرًا من الجدل، التي انتقدت فيها سلمان رشدي لكونه قد آذى مشاعر كثير من المسلمين المؤمنين، لاقت ردود فعل قوية من كل الذين أيّدوا رشدي وحرية الكاتب في

التعبير ضد النظام الإيراني. فقد ذهب أحد الزملاء إلى حد اتام شيمل علًنا بالدفاع عن فتوى الخميني وبتأييد الأصولية الإسلامّية. وهذا ما أنكرته بقوة كما أنكره مؤيدوها. لكن تأثير الاتام كان رؤية تغير موقفها تدريجيًا من موقف لاسياسي بشكل صريح إلى الوقوف المعبر عنه بوضوح ضد اضطهاد المثقفين.

في أثناء تبادل ساخن للمقالات في الصحف الألمانّية الكبيرة، شمل كبار المثقفين والصحافيين والسياسيين الألمان، تركّزت النقطة الأساس للخلاف حول ما إذا كان الموقف الملائم الذي يتعين اتخاذه في مواجهة الأصولية الإيرانية والأشكال الأخرى من الأصولية الإسلامّية هو الحوار أم الإدانة والنقض. بغضّ النظر عن سوء الفهم والافتقار إلى البصيرة السياسّية، يمكن القول، على الأقل، في النهاية إنّ مهمة البحث الإسلامي في خلق أرضية للفهم المتبادل والحوار النقدي مع العالم الإسلامي قد حققت اعترافًا عامًا[6]. مع ذلك، فإنّ المستشرقين، الذين يدعون إلى فهم أكثر تلوًنا لمآزق المسلمين ومواقفهم، يظلون عرضة للاتامات بالرومانطيقية السياسّية، وحتى بالعمى، بخصوص الإسلام السياسي والحركات الإسلامية المقاتلة. هذه التهمة ُتثار على نحو متكرر تمامًا في السجال العام كلما سخنت القضايا الإسلامّية في الحياة السياسّية والعامّة.

كانت النتيجة الأخرى للصدام بين الدراسات الإسلامّية والشرقية ووسائل الإعلام تأسيس مجلة جديدة للمعلومات عن الشرق الأدنى والأوسط، تدعى ‹إينامو[7]/ INAMO›. الهدف المعلن لاينامو، التي أسستها جماعة من صغار الاختصاصيين الإقليميين والصحفيين في عام (1995 م)، تأمين تغطية أكثر كفاية للأزمات والتطورات السياسّية والاقتصادّية-الاجتماعّية والثقافّية في الشرق الأوسط والقيام بوظيفتها جسرًا بين الصحافة والاختصاصيين الأكاديميين. هذا المشروع مولته أولاً مؤسسات قريبة من حزب الخضر، وفي وقت لاحق مصلحة التنمية التابعة للكنائس البروتستانتّية الألمانّية. تجمع ‹إينامو› ما بين تقديم وتحليل التطّورات السياسّية الراهنة مع مجال عريض من القضايا الثقافية والاجتماعّية (المساهمات المنتظمة حول الأدب العربي الحديث، على سبيل المثال)، مسلّطة الضوء بذلك على نجاح هذا المزيج الخاص من الاهتمامات والمقاربات السياسّية والثقافّية الذي َتصدر الواجهة في الدراسات الشرق أوسطية في التسعينيات.

لا يمكن هنا تقديم سوى عرض انتقائي، وشخصي تمامًا، للوضع الحالي للبحث والمؤسسات في الدراسات الشرقية والإسلامّية الألمانية[8]. هذه المناقشة ستركز على بعض الخطوط الكبرى للخطاب الأكاديمي الذي تشكل في مشاريع البحث والمؤسسات الأكثر بروزًا.

كما في الفروع المعرفّية الأكاديمّية الأخرى، فإنّ مشاريع البحث في الدراسات الشرقية والإسلامّية يمّولها عدد من صناديق البحث العامّة، أهمها (صندوق البحث الألماني[9]/ Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG) و(صندوق فولكسفاغن/ Volkswagenstiftung)[10]. وقد موّلت هذه على نحو منتظم المشاريع

والبرامج والمؤتمرات المتصلة بذا الحقل. ضمن الهيكل التنظيمي لصندوق البحث الألماني، تُجمع الدراسات السامية والإيرانّية الجديدة والتركّية والإسلامّية معًا ضمن موضوع منطقة الثقافات القديمة والشرقّية (الدراسات الشرقية). تحت هذه الفئة تلقى التمويل طيف واسع من المشاريع التاريخية والفقهية واللغوية والثقافية والسياسّية على مدى السنوات الأخيرة مع انحياز خاص نحو الموضوعات اللغوية والفقهية ضمن التيار الرئيس للفروع المعرفية المشمولة. هذا مختلف بالنسبة ل (مراكز البحث التعاونية/ Sonderforschungsbereiche, SFB) ومجموعات التدريب على البحث العلمي (Granduiertenkolleg) و(وحدات البحث العلمي/ (Forschergruppen) حيث تعتمد المشاركة على بؤرة البحث العلمي المتداخل الاختصاصات للبرنامج بكامله.

توجد في الوقت الحالي عشرة برامج كهذه، من بين طيف واسع من البرامج الأخرى، تسير بمشاركة استشراقية. يهتم نصفها تقريًبا بالفترات التاريخّية السابقة. أما النصف الآخر فله بؤرة اهتمام إقليمّية واضحة تشمل الشرق الأوسط أو مناطق ومجتمعات مسلمة أخرى. إنّ التعاون بين المؤرخين والأنثروبولوجيين يبدو مثلاً بالشكل الأقوى هنا. ضمن برنامج أبحاث شركة (فولكسفاغن)، فإنّ مشاريع الدّراسات الإسلامّية ممثلة على نحو رئيس أيضًا ضمن البرامج ذات البؤرة الإقليمّية الواضحة، كما على سبيل المثال في البرنامج الراهن المتعلق بآسية الوسطى والقفقاز، وفي برنامجهم لموعات الأبحاث الصغرى، كما هو مذكور أدناه.

إحدى التغيرات الكبرى في الدراسات الإسلامية والشرقية كانت، على نحو عام، توسيع المنظورات الإقليمّية منذ أواخر الثمانينيات. لقد اتسع البحث في الإسلام اتساعًا كبيرًا في السياق الإقليمي، خصوصًا في القرنين الأخيرين، مع مشاريع وبرامج دراسات تتراوح من إفريقية إلى آسية الوسطى وجنوب شرقي آسية والصين. هذا النوع من البحث الإقليمي، الذي تمّ تأسيسه في جامعات مختلفة واستفاد استفادة كبيرة من الوضع السياسي الجديد في الدول الوريثة للاتحاد السوفييتي السابق، زاد على نحو كبير الاستشراف المتداخل الاختصاصات لكثير من الجيل الشاب من باحثي الدراسات الإسلامّية. لقد أدّى أيضًا إلى تطوير منظورات مقارنة أوسع، جرى تطبيقها بدورها على بعض المناطق المركزية من الشرق الأوسط مثل شبه الجزيرة العربّية وشمالي إفريقية. لقد أغنت إغناءً كبيرًا فهمنا للصوفّية، وحركات الإصلاح الإسلامي والدول الجديدة للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وللشبكات العابرة للأقاليم للعلاقات الدينّية والتجارية التي أصبحت تربط الأجزاء المختلفة من العالم الإسلامي منذ تلك الفترة.

وجد هذا النوع من البحث قاعدة مؤسساتية في (مركز دراسات الشرق الحديث/ Zentrum Moderne Orient, ZMO)[11]. إن هذا المركز الناهض والمستمر في برلين منذ عام (1996 م)، هو أحد مراكز أبحاث العلوم الإنسانّية التي يموّلها (صندوق البحث الألماني)، وهو مخصص للأبحاث التاريخية والاجتماعّية والثقافّية

حول الشرق الأوسط وجنوبي آسية وإفريقية، مركزًا للأبحاث المتداخلة الاختصاصات على نحو رئيس المؤرخين والأنثروبولوجيين وباحثي الدراسات الإسلاميّة التي تركز في معظمها على المجتمعات الإسلاميّة وتفاعلها مع العالم اللاإسلامي.

إنّ الاتجاه نحو مقاربات تركز على العلاقات العابرة للأقاليم، والشبكات و"التشابكات" ضمن العالم الإسلامي وخارجه يمكن رؤيته أيضًا في الأبحاث الشرقية الألمانية في مجالات الثقافة والأدب والدين، وحتى التاريخ الاقتصادي. ربما كان المثال الأكثر تعبيرًا عن هذا هو مجموعة العمل (الحداثة والإسلام/ Modernity and Islam) التي تمّ تأسيسها أيضًا في عام (1996 م) والتي تنظم التدريس وبرامج البحث على أساس دورات مدّتها خمس سنوات[12]. هدفها المعلن التغلب على الفجوة التي توجد غالبًا بين الفروع المعرفيّة الأكاديميّة والتراثات المختلفة لدراسات المناطق في ألمانيا. كانت بؤرة اهتمام الدورة الأولى تفاعلات المجتمعات الإسلاميّة مع سيرورات التحديث التي كوّنت أيضًا المجتمع الأوربي منذ أوائل العصر الحديث. هذه المقاربة تشمل الآن مشروعًا واحدًا عن الآداب الشرق أوسطية وحركيتها الثقافية (المتصلة اتصالاً وثيقًا بالنظرية الأدبية للتاريخانية الجديدة)، ومشروعًا آخر حول تطور علم التأويل الإسلامي واليهودي المقارن، ومشروعًا أكبر حول المدن التجاريّة في الامبراطورية العثمانيّة كنقاط بؤرية للتطور الاجتماعي-الثقافي والعابر للثقافات.

يمكن رؤية بؤرة مشابهة تركز على العلاقات، مع أنها ذات مقاربة منهجية مختلفة، في مجموعة البحث حول الشبكات البحثية الإسلامية منذ القرن الثامن عشر، التي تموّلها شركة فولكسفاغن وتعمل في مدينة بوخوم منذ عام (1997 م). ربما يمكن القول إنّ كل هذه البرامج قد استجابت، بطريقة أو بأخرى، لتجربة العولمة، التي نوقشت بشكل كبير في التسعينيات إذ يمكن النظر إليها جميعًا على أنها تحاول التغلّب على الجوهرانيّة الثقافيّة وتقييدات النموذج الإرشادي القومي السائد في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي وصولاً إلى الوقت الحالي. يبدو هذا أنه يوحي بوجود آفاق لتاريخ اجتماعي وثقافي جديد للمجتمعات الإسلاميّة.

إنّ التراث القوي للبحث في التمدّن في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي قد ربط الدراسات الإسلامية والجغرافية منذ السبعينيات. فقد كان هذا مستمرًا ليس فقط في مشروع البحث المذكور لمجموعة العمل (الحداثة والإسلام)، بل في مشاريع أخرى كما في (مشروع حلب/ Aleppo Project) الكبير، وفي مشاريع أخرى انخرط فيها معهد الشرق الألماني في بيروت. هنا، أيضًا، يبدو أنّ الثقافة المدينية [الحضرية] أصبحت بؤرة للقاء والتداخل الاجتماعي-الثقافي أوسع كثيرًا مما كان الحال في المرحلة السابقة من البحث التمدني.

لقد خلقت هذه الاتجاهات كلها في الخطاب الأكاديمي اهتمامًا عامًا متناميًا بالمجتمع والثقافة الإسلاميين في أوائل العصر الحديث. هذا الاهتمام وجد التعبير عنه في بعض السجالات الداخلية الكبرى،

ضمن الدراسات الإسلاميّة، حول استعمال المقولات التاريخية للتأريخ الأوربي للشرق الأوسط والأجزاء الأخرى من العالم الإسلامي. كان مفهوم (التنوير) نقطة خلاف طال السجال حولها[13]، مثلما كانت بعض النقاط الأخرى التي تمّ تقديمها بنجاح أكبر. فالمهمة العامّة لتطوير مصطلحات مقارنة وافية ستبقى في عهدتنا لبعض الوقت. إنّ الاعتراض العام على مُجمل هذه المقاربة المقارنة والعابرة للثقافات يأتي من الباحثين الذين يلحون على الفرادة التاريخية وغيرية (alterity) الثقافة الإسلاميّة ويحذرون من الرؤية المشوشة لهذه الفرادة عن طريق التمسك بإطار النظرية السوسيولوجية أو عن طريق فرض التسميات الأوربية على التاريخ الإسلامي[14]. إنّ الصدع بين الذين يتبعون مقاربة مقارنة ومتداخلة الاختصاصات والذين يلحون على فرادة الإسلام والشرق وغيريتهما سيظل باقيًا ضمن حقل الدراسات الإسلاميّة في ألمانيا. ومع أنه جرى فتح منظورات جديدة عديدة في هذه الأثناء، فإنّ المهمة الكبرى لردم الفجوة المفاهيميّة بين فهمنا للعالم القروسطي والعالم الحديث تبدو أيضًا ناقصة إلى حدٍ كبير.

من بين الأعمال الأكاديميّة الهامّة إلى حدٍ كبير المنجزة في التسعينيات فيما يتعلق بالقرآن والحديث والشريعة الإسلاميّة، سأعرّج فقط على تلك الأعمال المتصلة بالقرآن. فيمكن ملاحظة أنّ الحضور الإسلاميّ في أوربة وفي ألمانيا أدّى على نحو رئيس إلى اهتمام عمومي وأكاديمي زائد بذا الحقل. إنّ للأبحاث القرآنية، بالطبع، تراثًا قويًا وراسخًا تمامًا في الدراسات الإسلاميّة في ألمانيا، خصوصًا في حقل التحليل الفقهي والأدبي والتفسير. لقد أُعطي هذا زخمًا آخر عن طريق الاشتغال المثمر على نحو كبير على جماليات القرآن. هذا البعد غالبًا ما ضاع في البحث الأكاديمي وهو، بالطبع، ذو أهمية واضحة لاندماج المسلمين في الحياة الثقافيّة للمجتمعات اللاّإسلاميّة. أمّا العمل الآخر عن القرآن فقد ركّز على تاريخ تلقيه في أوربة المسيحّية وترجمته الأدبيّة الأكثر شهرة إلى اللغة الألمانيّة، أيّ ترجمة فريدريش روكرت (Friederich Rückert)[15]. فقد كانت ترجمة القرآن إلى الألمانيّة النشاط الرئيس منذ الثمانينيات بين المسلمين كما بين غير المسلمين، مع ظهور عدّة ترجمات جديدة وتعليقات منهجية[16] في السنوات الأخيرة.

ثمة كتاب آخر، نقدي ومثير للجدل تمامًا، عن القرآن هو كتاب س لوكسنبرغ[17] (C. Luxenberg) وهو الاسم المستعار لمؤلف يقدم إعادة تفسير لكثير من المقاطع المختلفة من الكتاب على أساس اللغة السريانية ويزعم أنّ النص القرآني برمته قد تأثر تأثرًا قويًا في مراحله الأولى بجماعة دينّية تتكلّم الآراميّة. هذه الطروحة قابلها باستقبال حماسيّ كل الذين ينتظرون نقدًا فيلولوجيًا علمانيًا للقرآن، فيما كان آخرون حذرين ومتشككين نوعًا ما في حكمهم. مع ذلك، فقد كان الاهتمام العام بالكتاب متزايدًا فظهرت عدّة مقابلات مع المؤلف في الصحف الألمانية وستظهر ترجمة إنكليزية له قريبًا. عقدت أول ندوة حول الكتاب وطروحات مؤلفه في برلين في شباط عام (2004 م)[18]. بدأ الكتاب منذ ذاك الحين يجذب المختصين باللغة الآراميّة واللغة العربيّة القديمة إلى نقاش عام، وهم الباحثون الذين ظلوا في معظمهم منفصلين تمامًا عن الحياة العامّة.

ثمّة تحد جديد آخر للدراسات الإسلاميّة في ألمانيا هو نموّ الجاليات المسلمة في ألمانيا ذاتا، مع وجود عدد كبير من الطلاب المسلمين، وهم غالبًا من خلفيات أُسرية معتدلة تمامًا، ينتسبون الآن إلى الأقسام الشرقية كطلاب. هكذا كان البحث في الإسلام في أوربة وألمانيا آخذا في النموّ على مدى السنوات العشر الأخيرة. الجانب الآخر لهذا هو تطوير التعليم الإسلامي الابتدائي والثانوي، الذي أدخلته بعض حكومات الولايات الاتحاديّة الألمانية ويضم بعض برامج التدريب الأكاديمي للمدرّسين في هذا الحقل. هذا المشروع تمّ الشروع به قبلئذٍ في عدّة أجزاء من ألمانيا، خصوصًا في ولاية نوردراين فستفالن. إنّ اللاّهوت الإسلامي على وشك أن يجري تأسيسه، وإن يكن تحت تسمية مختلفة، كموضوع أكاديمي. كان تدريب المدرسين المسلمين يتطور أيضًا بالتوازي مع التجارب المدرسّية في هذا الحقل، مع أقسام الدراسات الشرقية والإسلامية التي تصبح أكثر انخراطًا في النشاطات الاستشارية ونشاطات تدريب المدرسين. هذا يخلق مهمات وتحديات جديدة؛ إذ إنه من المفترض أن يؤدي أيضًا إلى تغيرات في الخطاب الأكاديمي حول الإسلام. لقد بدأ قبلئذٍ التحليل النقدي ومناقشة الأنماط الشرق أوسطية للتعليم الديني والعام، المتبع بين المسلمين (بمن فيهم المعتنقين الجدد للإسلام) إضافة إلى غير المسلمين، وسيصبح بالتأكيد أكثر أهمية بالنسبة للسياسات التعليميّة في ألمانيا.

يرتبط ارتباطًا وثيقًا بذه المناقشة كل تلك الأسئلة والخلافات المتعلقة بتطبيق معايير الشريعة في السياقات الأخلاقية والقانونيّة للبلدان اللاّمسلمة. لقد صار البحث في الشريعة الإسلاميّة في السنوات الأخيرة يرسم تمييزًا بين الوظيفتين الجهازيّة والرمزية للشريعة في الدول والمجتمعات المسلمة. نظرًا لعدم وجود هيكل قانوني ومؤسساتي إسلامي معترف به في معظم أجزاء أوربة ونظرًا للتعبير الأخلاقي أكثر مما هو قانوني عن الدين الذي يسود بشكل كبير في المجتمعات الأوربية، فإنّ المظاهر الأخلاقية والرمزية للشريعة قد اكتسبت أهمية بين أقلياتا المسلمة.

إنّ تطوّر الجاليات المسلمة في أوربة ستكون له على الأرجح أهمية متزايدة في البلدان الشرق أوسطية، كما يمكن رؤيته في العلاقات بين ألمانيا وتركيا، خصوصًا فيما يتعلق بالروابط الدينّية المسلمة، العلويّة والسنّية.

يقودني هذا إلى فكرتي الأخيرة، وهي التفاعل المتنامى والاعتماد المتبادل بين المجتمعات الألمانية والشرق أوسطية. لقد وصل هذا التفاعل على صعيد غير مسبوق في التاريخ الألماني إلى المستوى الجذري للأفراد والعائلات. إنّ لهذه العلاقات الوثيقة تبعاتا فيما يتعلق بتركيا، لا بل أيضًا بعدّة دول وجاليات عربيّة. على مدى العقود الأخيرة، ظهرت الأشكال الجديدة للجاليات العابرة للقوميات، التي خلقت أنماطًا مستقرة نسبيًا من الحياة والعمل بين بلدين أو أكثر. هذا ليس صفة مميزة خاصة بالحركات المقاتلة، بل هو

بالأحرى حقيقة الحياة اليوميّة لمجموعات كبيرة من الناس من الشرق الأوسط الذين يعيشون في أوربة وأماكن أخرى.

توجد الآن عدّة معاهد بحث في ألمانيا، مع بعض الحالات الرائجة تمامًا، تضم باحثين في العلوم السياسيّة والدراسات الإسلامية يتخصصون في تحليل وتوثيق التطوّرات السياسيّة والاقتصاديّة في الشرق الأوسط. لكن البحث حول (الشتاتات/ diasporas) والشبكات الشرق أوسطية في أوربة وألمانيا قد تطور في اتجاهات مختلفة. بطريقة ما، إنه لا يزال إلى حدّ كبير جدًا في بداياته. ربما كان الاهتمام بالعلاقات المتبادلة و"التشابكات" تحت مستوى الدول، الذي يوصف هنا بأنه نموذجي في الدراسات الإسلامية والشرقيّة الألمانية في الوقت الحاضر، له علاقة أيضًا بهذا الوضع الاجتماعي الثقافي الجديد في ألمانيا ذاتها.

يبقى أن نرى ما إذا وكيف سينجو المشهد المتنوع والمزدهر للدراسات الإسلامية والشرقية في ألمانيا، التي سُلّط الضوء عليها هنا مع بعض الاتجاهات والتحديات الراهنة، من مذبحة الاقتطاعات الماليّة الشديدة الملموسة في المؤسسات الأكاديميّة وغير الأكاديميّة الألمانية على مدى السنوات الأخيرة.

آمل أن أكون قد تمكّنت من إظهار أنّ هذه الدّراسات، على العكس من التوقعات السابقة، قد حافظت على نفسها بتعاون ملحوظ مع الفروع المعرفية والمؤسسات الأخرى. مع الاهتمام المتنامي بالقضايا الثقافية، فقد كانت قادرة على الحفاظ على موقعها ضمن الميدان وهو تطور كان له أيضًا تأثيره في تغطية الإسلام والشرق الأوسط في وسائل الإعلام الألمانية.

تأليف: شِتفان رايشموت

ترجمة: عدنان حسن

6] تعليق

إنه أمر ذو مغزى أن تتعرض ثلاث من المداخلات الأربع التي استمعنا إليها خلال هذا اليوم، بمعنى أو آخر، لعمل إدوارد سعيد. والحق أنه من الصعوبة بمكان أن يحدث غير ذلك، وتتفهمون أنني بدوري سأفعل الشيء ذاته. فقد انطلقت مؤخرًا من جديد المناقشة التي أثارها كتاب ‹الاستشراق› بمناسبة الذكرى الخامسة والعشرين على صدوره، التي تصادفت عمليًا مع وفاة مؤلفه، الذي أفضل من جهتي أن أحتفظ بالوجه الإنساني الذي كانه، عوضًا من حصره في مؤلف واحد. ليس لأنه ينبغي تجاهل ‹الاستشراق› أو نبذه على الفور، بعد هذه السنوات الخمس والعشرين، بل لأن هذا الكتاب ربما طرح، في النهاية، أسئلة أكثر مما اقترح من أجوبة. إذا ما سمحتم لي بأن أدلي بدلوي، فإنني سأذكر فقط ذكرى رد فعلي الأول لدى قراءة ‹الاستشراق›، رد فعل دهشة واكتشاف. كانت الدهشة متأتية من أنني قبل قراءة ‹الاستشراق› كنت قد قرأت بعض مؤلفات مكسيم رودنسون. بيد أن العالم الذي يعيد إدوارد سعيد تكوينه لم يكن متطابقًا مع الصورة التي صنعتها لنفسي عن الاستشراق من خلال مكسيم رودنسون أو جاك بيرك. فإدوارد سعيد في الواقع لا يتعرض إلى هذا النمط من الاستشراق، المهني فلنقل، إلا نحو نهاية مؤلفه. أما الاكتشاف فكان ينتج من فك رموز الخطاب حول الشرق، الذي كان يطلقه على نحو رئيس أولئك الذين لم يكونوا محترفين لهذا الشرق. ولهذا عنوان ‹الاستشراق› خادع ربما، بالنظر إلى المستشرقين المحترمين على كل حال، حتى وإن كانت الملاحظات التي يحويها بشأنهم ليست مرفوضة كلها.

ومع ذلك، استمر الاقتران، الذي نتج إراديًا أو لاإراديًا، من كتاب إدوارد سعيد، بين الخطاب حول الشرق وعمل المستشرقين، طوعًا أو كرهًا، في التأثير في رؤيتنا للاستشراق، حتى إن كلمة مستشرق اكتسبت بالعربية معنىً تحقيريًا. وهذا ليس راجعًا إلى إدوارد سعيد بالطبع، حتى إنني أظن أنه كان بريئًا من هذا الانحراف، بل إلى بعض التقاطعات، وخصوصًا لمصادفة وقت ظهور كتابه مع عودة ظهور النزعة الأصولية في السياسة. أقصد الكلام عن الثورة الإسلامية في إيران والأعمال التي شجعت على القيام بها

حول خصوصية الإسلام. وإذا بالطريقة التي ننظر با إلى الاستشراق تظل مصبوغة بالخلط فيما بين إنتاج خيالي حول الشرق بأقلام كتاب ونساخين للعموميات ولا شك، وقد تحدث هنري لورنس عن ذلك جيدًا قبل قليل، وأعمال المتخصصين بالدراسات الشرقية.

والحق أن شرق أصحاب 'العموميات'، لنستعمل الكلمة الأكثر حيادية، من المسافرين أو غيرهم، هو شرق ملائم وشرق مختَلس، لغايات خارجية تمامًا، طبقًا لمثال ‹الرسائل الفارسية/Lettres persanes› لمونتسكيو (Montesquieu) حيث يظهر الشرق مصطنعًا تمامًا، وبصفة أكثر عمومية، المثال للطغيان الشرقي الذي أعاد هنري لورانس لنا بناء سلسلة نسبه. ويمكن ذكر أمثلة أخرى لحالات اختُلس فيها الشرق، وخصوصًا حال فولتير (Voltaire) الذي شتم الإسلام حتى ينتقد المسيحية أكثر. ولنذكر عرضًا أن هذا الاستعمال الفولتيري للإسلام استعمل هو نفسه مؤخرًا، لغايات تجارية أو أيديولوجية، لا أدري، بإعادة نشر نص غير معروف لمؤلف زاديغ (Zadig) منذ أسابيع. والواقع أن هذا الهجوم على الإسلام من مفكر كان يعرف أنه لا يعلم شيئًا عن الإسلام، نال بعض النجاح لدى الجمهور.

فهل هناك لهذا السبب مشكلة مختصة بالاستشراق العلمي، والاستشراق الاحترافي؟. إن ما قيل آنفًا يلقي الضوء كثيرًا على هذه المسألة بالتأكيد، لكنه لا يقدم جوابًا سهلاً على هذا النوع من الأسئلة، باعتبارنا أمام نصين بصياغتين جد مختلفتين. فهنري لورانس، على غرار بابر يُهَنسن للاستشراق الألماني، رسم لنا تاريخ الاستشراق الفرنسي المنتصر، بينما تعرض شتِفان رايشموت للبحوث الألمانية القريبة العهد التي أجريت في زمن كان الاستشراق موصومًا، أو على الأقل في موضع الاتام. إلا أن نقاط الالتقاء التي تتبدى، مع هذا الانزياح، أكثر إثارة للاهتمام. وأبدأ بتدخل هنري لورانس لأستخلص منه أربعة مسائل رئيسة.

المسألة **الأولى** هي مسألة العالمية. فقد ذكر هنري لورانس، أو اقتبس، جملة لبارثليمي دِربِلو (Barthélémy d'Herbelot) تستحق أن تكتب بحروف من ذهب على واجهة (كُليج دو فرانس) والعديد من المؤسسات الأخرى، وهي « الثقافة الإسلامية ينبغي أن تدخل في الثقافة العالمية لأوربة»، إذ هنا، من دون شك، يكمن رهان المناقشة حول الاستشراق. ويتصل هذا الرجوع إلى دِربِلو بالسؤال الذي طرحه شتِفان رايشموت: هل هناك غيرية في الإسلام؟، هل الإسلام آخر حقًا؟، هل هو فريد حقًا؟، هل هو مختلف؟ فهي من دون شك الجملة المفتاح التي تجمع أطراف النقاش حول الاستشراق. أو ينبغي القول، باستعمال الماضي، إنا كانت تجمع، بمقدار ما هو صحيح اليوم إن بعض «موضوعات» الدراسات الشرقية نفسها، لم تعد لديها الرغبة في أن تعدّ جزءًا من الثقافة العالمية، وهنا التطور الجديد الذي ينبغي مواجهته. وهو ما لا يخفف مطلقًا من أهمية السؤال.

عندما حلل هنري لورانس منشأ القوة الفائقة، تكلم عن اندماج العرب في السلسلة الحضارية التي بدأت من مصر واليونان إلى عصر النهضة. والحال أن هذا الاندماج غائب اليوم، ومنذ بعض الوقت. وعلى كل، فلم يتمثله خطاب الثقافة الأوربية حول ذاتها. والسؤال هو لمعرفة ما إذا كان هذا النقص حصل في لحظة محددة، أم أنه ناتج من أن هذا الاندماج للعرب لم يجر تمثله حقًا. ونعود، في الحال، إلى دِربلو وإلى انضمام الثقافة العربية في الثقافة العالمية.

المسألة **الثانية** التي سأتعرض لها هي مسألة (النزعة القومية) عندما تطرق إلى ما دعاه «اختراع العرب». والمقصود هنا هو نهاية القرن الثامن عشر، لكننا يمكن أن نفكر بـ"اختراع للعرب" آخر، أكثر قربًا، ونتائجه السياسية أكثر أهمية ربما من حملة مصر، لصيرورة الشعوب المعنية الآنية. أعني تجربة تي إيه لورانس (T.E. Laurence) الذي يعرفه هنري لورانس جيدًا. إني أذكر بعض المناقشات التي عدّ فيها تعريف (العرب الأقحاح) المزعومين، كأصل في أشكال سوء التفاهم التي أفضت إلى تقسيم المنطقة بالطريقة المعروفة. فيكون البريطانيون سعوا بهذا الصدد إلى تسويغ عدم اشتمال مشروع المملكة العربية لسورية العربية، بسبب أنه لم يكن يعني إلا (العرب الأقحاح) وليس (المشرقيين). وهذا يعني أن هذا الاتجاه القومي ليس فقط طريقة في التفكير، بل طريقة في العمل أيضًا، كانت له امتداداته إلى فترات أخرى غير القرن الثامن عشر. وحتى في هذا اليوم، وفي هذه اللحظة، ربما يوجد في واشنطن بعض "الخبراء" يتساءلون عمن هم (العرب الأقحاح). ويكفي بحث سريع للعثور على بحوث تدعي أنها نظرية حول عروبة العراق، تجري مناقشتها في واشنطن.

والمسألة **الثالثة** هي موضوع القوة الفائقة للاستعمار والهيمنة. ويبدو لي أن مثال روبير مونتانيه يوضح ذلك، لا سيما أنه يأتي معاكسًا لما يقال في العادة. فمن الصعب في الواقع إقناع الغربيين، واسمحوا لي بهذا التعبير الجوهراني، بأن السياسة الفرنسية في الشرق الأوسط أخذت دائمًا في الحسبان خلال القرن العشرين الاستمرارية بين المغرب والمشرق. وعندما تقول هذا لسياسي فرنسي، يرد عليك بشيء من التعالي بأنك لا تفهم شيئًا في السياسة الفرنسية. والحال أننا نجد في مونتانيه أحد المنظرين لهذه الفكرة، حتى وإن كانت ترجع إلى زمان أبعد، ربما إلى الأمير عبد القادر ومشروعات الإمبراطورية الثانية.

والمسألة **الرابعة** تتمثل في الدراسات الشرقية بمعنى الكلمة. ففي نهاية تدخله، يتكلم هنري لورانس عن تردد المستشرقين بين خدمة السلطة ومناقشة المجتمع. لكننا يمكن أن نتكلم أيضًا عن الجمع بين هاتين الوظيفتين، وخصوصًا عندما نفكر في لجنة شتازي (Stasi)، التي كان عليها معالجة موضوع شرقي صميم، ومن ثم الاستعانة بالمستشرقين.

ويقودني هذا، إلى ما قاله شتِفان رايشموت، حول تدخل المستشرقين الألمان أكثر فأكثر في النقاش العام، على حساب التقاليد الأكاديمية المحضة. ربما نجد هنا اللوحة التي رسمها هنري لورانس للقرن الثامن

عشر، أي: استعمال الخطاب الذي ينتجه أصحاب العموميات لتهميش معرفة المستشرقين المحترفين. وهكذا نلاحظ أن الذين يلومون المستشرقين على تساهلهم إزاء بعض الظواهر في المجتمعات الإسلامية، يعتمدون هم أنفسهم على معرفة مزعومة بالإسلام أو بالعالم العربي. ومن هنا، ينبغي الرجوع إلى السؤال الكبير الذي تطرقنا إليه آنفًا حول غيرية الإسلام.

على المستشرقين مسؤولية جلية بهذا الصدد، لكنهم لا يتحملونا دائمًا. وأنا أدرك بالطبع، مثلما لاحظ شِتفان رايشموت، أن لا تكون خيارات المستشرقين السياسية متصلة بالضرورة مع موضوعات دراساتهم، وأن يكونوا من اليسار أو اليمين ضمن مجتمعاتهم الخاصة. لكن ما أفهمه بصعوبة هو أن يستطيعوا الإدعاء بأنهم متخصصون في الشؤون الشرقية وهم ينطلقون، اليوم أيضًا في عام (2004 م)، من عقدة بالتفوق إزاء الآخر الذي يقاربونه على أنه شيء. وسيكون هذا تأكيدًا أن الاستشراق استحواذ هدفه الهيمنة على الآخر. فنحن جميعًا نعرف مستشرقين من هذا الطراز، وهم لا يمثلون إلا أقلية لحسن الحظ. لكنهم لسوء الحظ أكثر من يُستمع إليهم، لأنهم يتدخلون ربما أكثر من غيرهم في نقاش المجتمع.

والحال أن الأمر لا يتعلق بانحراف فقط، بل بمشكلة منهج حقيقية، وحتى بمشكلة في بنية الدراسات الشرقية نفسها. فليس ضروريًا بالطبع أن يكون المرء في حال تقمص وجداني مع موضوع دراسته، لكن يبدو لي صعبًا أن يكتب ضد موضوع دراسته، كما رأينا في بعض التقاليد الأخيرة للاستشراق الفرنسي أو الدراسات الفرنسية حول الشرق.

النقطة الأخيرة التي أود التطرق إليها هي مشاركة المسلمين، أو الطلاب المتحدرين من الهجرة في الدراسات الشرقية. وقد تكلم عنها شِتفان رايشموث على غرار هنري لورانس متسائلين عما إذا كان هذا سيغير الخطاب الأكاديمي عن الإسلام أو ستكون له تأثيرات في المجتمع في الشرق الأوسط. بيد أن هذه الظاهرة ليست جديدة، كما يبدو أنهما يظنان. ربما تكون جديدة في ما يتعلق بأبناء المهاجرين الجزائريين أو المغاربة في فرنسا، وأبناء الأتراك في ألمانيا. ومن المؤكد أن ارتقاء الشباب المتحدرين من الهجرة في البلدان الأوربية واندماجهم في هذه الدراسات قد يؤثر في تضخم أعداد المستشرقين الجدد. لكن متابعة شرقيين للدراسات الشرقية هي في الأساس تقليد يرجع إلى أكثر من قرن. فنحن في مدينة مارست مؤسستان هما (الجامعة الأمريكية ببيروت) و(معهد الآداب الشرقية) في جامعة القديس يوسف، الدراسات الشرقية منذ القرن التاسع عشر طبقًا لمناهج الاستشراق الغربي. ونحن أيضًا، على بعد خمسين عامًا من التدخلات الأولى لمتخصصِْين ذوي أصل عربي في عمدة الاستشراق التي هي ‹موسوعة الإسلام/ L'Encyclopédie de L'Islam›. وأظن أنهما الفلسطيني وليد الخالدي والعراقي عبد العزيز الدوري في خمسينيات القرن الماضي. وبصفة أكثر عمومية، يمكن القول إن القرن العشرين شهد اختيار النخبة

الأكاديمية العربية مناهج الدراسات الشرقية التي عممها المستشرقون. ولهذا السبب تحديدًا نحن بذه الكثرة في الجامعات الفرنسية لكتابة أطروحات حول مجتمعاتنا أو مجتمعات قريبة منها.

لكنني لن أتنرب، مع ذلك، من السؤال عن الصدى الممكن حصوله في مجتمعات الشرق الأوسط لمشاركة الطلاب المتحدرين من الهجرة. إلا أنه للإجابة عنه ينبغي تجاوز موضوعنا والتعرض إلى تطور الفكر العربي. صحيح أن الجامعات العربية تبنت تقنيات الدراسات الشرقية، بل وتجاوزت ذلك إلى ملامسة الفكر النقدي، لكنها فارقته. فالفكر النقدي اليوم شديد البعد عنا. وقد ذكر شتِفان رايشموت دراسة عن القرآن تربطه بتقليد سرياني حيث من الصعوبة بمكان نشر مثل هذا الكتاب في الأرض العربية، بينما كان بالإمكان نشره في عشرينيات أو ثلاثينيات القرن الماضي. ولنفكر في المشكلات التي لقيها مؤخرًا كتاب ‹محمد› لرودنسُن، وهو كتاب معروف جيدًا، منذ أربعين عامًا.

هذا في الواقع ما ينبغي على الاستشراق، استشراق المتخصصين، أن يقوله لنا، نحن جامعيي العالم العربي. فحتى لا نصير ثانية موضوعات للاستشراق فقط، واستشراق سيكون هذه المرة أمريكيًا بالخصوص، علينا أن نعيد امتلاك جزء من تقاليد الدراسات الشرقية، الذي يرتكز على الفكر النقدي والمقتضيات الأكاديمية.

سمير قصير

ترجمة: محمد صبح

7] خلاصة عامة: حتى لا ننتهي من العلوم الشرقية

بعد مرور أشهر على وفاة إدوارد سعيد، وخمسة وعشرين عامًا على صدور كتابه ‹الاستشراق›، يبدو أننا لم ننته بعد من الحوار مع هذا المؤلف الحاد، ولم ننته بعد، بصفة عامة، مع الاستشراق، ودعوى الاتام وإعادة الاعتبار لم تختتم. وقد أظهرت مناقشات هذا اليوم الدراسي ذلك جيدًا. ولكن عم نتكلم تحديدًا عندما نتكلم عن الاستشراق؟. ألم يكن من الواجب، في البدء ضبط مصطلحات مناقشتنا؟.

هناك ثلاث مجموعات متمايزة إحداها عن الأخرى، لكنها تحتفظ بعلاقات متبادلة شديدة التقارب. هي الاستشراق، والعلوم الشرقية، والعلوم الاجتماعية. إن الاستشراق ممارسة سياسية لاختراع شرق يتميز بغيريته المطلقة وعلاقة الشعور بالنقص الدائمة مع الغرب. والعلوم الشرقية تخصصات لا تزال تعيش مع وصمة خطيئة أصلية: إذ ظنت نفسها متميزة، ومتجانسة مع هذا الموضوع المختلف. أما العلوم الاجتماعية، فمجال تطبيقها مختلف، لأنه ليس في هذه الحال شرقيًا إلا من باب الاحتمال وليس بنيويًا. فعن أي شيء تكلمنا إذن بصفة أساس؟ عن العلوم الشرقية، وليس عن الاستشراق ولا عن العلوم الاجتماعية المطبقة على الشرق. تكلمنا عن مساهمتها في المعرفة، وفي الرأسمال الجغرافي. كما طرحنا هذا السؤال: هل خلقت العلوم الشرقية الاستشراق باعتبارها أظهرت، أو أرادت إظهار، علاقة النقص هذه إزاء الغرب؟، وباعتبارها أسهمت في إضفاء الشرعية، علميًا، على المشروع الاستعماري؟. إضفاء الشرعية وليس الحث، إذ يجب الاعتراف بالفضل لإدوارد سعيد لأنه لم يؤكد قط أن العلوم الشرقية كانت السبب في الاستعمار، بل طرح فقط أنها عملت متلازمة معه.

والواقع، أن العلوم الشرقية، مثل أي علم، جعلت من موضوع بحثها شيئًا حيث كانت ممارستها توضيعية. ولكن بأي موضوع يتعلق الأمر؟. يظهر في التحليل الأولي أن الموضوع ليس وحيدًا بل متعدد. وتاريخ العلوم الشرقية في فرنسا وألمانيا، الذي ذكّر به هنا هنري لورانس وبابر يُهَنسن، يسمح لنا بقياس الفرق.

وقد تم الإلحاح، في ما يتعلق بالعصر الكلاسيكي، على الدافع السياسي للاهتمام الفرنسي بالشرق الإسلامي، وهو في الواقع عصر (التراجمة/ Drogmanat). عصر هذه الوظيفة وهذه الفئة من الناس الذين يسمون «المشارقة» (Levantins) ويمثلون الوسطاء بين القوى السياسية والتجارية، الفرنسية والعثمانية في هذه الحال. وهو أيضًا عصر جمع النصوص والمخطوطات الشرقية. فالمقصود لدولة قوية مركزية، التغلغل في الشرق وإقامة نقاط اتصال مستقرة لإنشاء علاقات تعاقدية مع السلطة الإسلامية، والاقتراب أخيرًا من هؤلاء المعتبرين الأقرب إلى الغرب، في هذا الشرق الإسلامي، أي: المسيحيين، من أقباط وسريان وكلدانيين، إلخ.

ومثل هذا المشروع لا ينتهي مع نهاية العصر الكلاسيكي، بل على العكس. لكن المشهد في العصر المسمى (عصر التنوير) يصبح أكثر تعقدًا. فالشرق يصبح، بلغة التنوير، من بين نعوت أخرى «استبداديًا»، وباعتباره كذلك عقيمًا ومضطهدًا. وفي هذا الموضوع تستخدم المقاربة العلمية سندًا لخطاب مزدوج: خطاب تاريخي يفسر تقدم الغرب (فعقم الآخر الشرقي هو الذي يفسر، بل يسوغ التوسع الغربي في أراضيه)، وخطاب فلسفي عن العقم الممكن للغرب (إن الاستبداد الغربي يتربص به، وقد يتغلب). والتنديد بكل استبداد، سواء هنا أم هناك، هو الصياغة السياسية، من قبل فلاسفة التنوير، للدولة ذات الحكم المطلق.

فهناك إذن توضيع (Objectivation)، وخلق موضوع هو: الاستبداد الشرقي. لكن هذا الموضوع «الاستبداد» طيع، ويمكن لنقطة تطبيقه على الخصوص أن تتغير. فالاستبداد ليس صفة ذاتية للشرق، والتوضيع ليس صريحًا لأنه يترك المجال لتنقلات تصوراتية، ولإمكانية المقارنة المزعزعة كأولوية.

إن المشروع الاستعماري، منذ القرن التاسع عشر، يساند الممارسة الإثنوغرافية وهي تسنده. إنها حقبة العرب، واختراع العرب، التي يتكلم عنها هنري لورانس، وهي أيضًا حقبة القبائل، واختراع القبائل. فجاك بيرك يبين في المغرب، على سبيل المثال، كيف تعين عندئذ بصفة إلزامية القبائل والعشائر والعائلات لتتم إدارتها، وكيف يدخَل الناس في هذه الأطر القبلية التي ابْتُدعت والمفروض فيها أن تمثل الواقع «بالطبع»؟. إنها فترة ما يدعى (مدرسة الجزائر). وهي أيضًا فترة (المعهد الفرنسي للآثار والفن الإسلامي/ L'Institut français d'archéologie et d'art musulmans) في دمشق الذي نشّطه روبير مونتانيه. فترة التأطير والحفاظ على الثقافات والبنى الاجتماعية التقليدية.

والمعارض الاستعمارية هي الواجهة التي يُعرض فيها ما يظنه الإثنولوجيون والإثنوغرافيون أمرًا مقررًا. لكن السؤال يطرح: هل هناك خصوصية استشراقية لهذه الأعمال الإثنوغرافية، التي تبني هويات إنسانية كهذه حتى تقاربا: أي حتى تفهمها هي نفسها وتقوم الأنظمة الإدارية بحصرها؟. ولا يجب أن ننسى أن عمليات خلق هويات إنسانية مماثلة جرت في فرنسا، وعلى نطاق أوسع في أوربة. وهناك مثال بسيط على ذلك هو (متحف آرلاتين للفن والتقاليد الشعبية/ Le musée Arlaten d'art et de traditions populaires)

الذي أنشأه فريدريك ميسترال (Frédéric Mistral) في آرل (Arles). ففي الوقت نفسه الذي تفرض الإثنوغرافيا الشرقية نفسها، وتبني عربًا وبربر وسريان وقبلية، يبني فريدريك ميسترال (البروفانسال/ Provensal)، والعائلة الممتدة، إلخ. وماذا نقول عن اختراع البروتون (Broton) في هذه الفترة ذاتها؟. فإذا كانت هناك هيمنة، وهناك بالفعل صلة بين هيمنة سياسية وتحقيق إثنوغرافي، فليس مؤكدًا أن تكون مقتصرة على الشرق، وإلا تكون المحطات الفرنسية البعيدة عن المركز عندئذ في الشرق. ما أعنيه هو أن المشروع التوسعي لم يوجد في الخارج فقط، بل حتى داخل فرنسا نفسها، خالقًا هكذا محميات وملاذات داخلية.

تبدو العلوم الشرقية الألمانية شديدة البعد عن هذا المسار الفرنسي! إذ يبين يُهَنسن جيدًا أنا في فقه اللغة أولاً، وهي في جزء كبير منها من عمل رجال دين. والحق أن الدول ذات اللغة الألمانية، قبل العصر الحديث، لم تكن ألمانيا، ولم تكن توجد فيها إرادة مركزية قوية لمعرفة الشرق والإقامة فيه، للاتجار معه. ونحن ندين للعلوم الشرقية الألمانية (Arabistik)، التي تمثل تقدمًا كبيرًا من الناحية المنهجية، في الدراسة الشكلية للغات والنصوص. فمن المعروف أن سيلفستر دو ساسي (Sylvestre de Sacy) كان معجبًا بأعمال زملائه الألمان، وهو الذي ألف ‹نحو العربية/ Grammaire de l'arabe› على نمط ‹نحو بور رويال/ Grammaire de Port Royal›، لكنه كان يظن أنه، يقترب بشكليته وباهتمامه بآلية التركيب والتعبير من أسلوب علماء فقه اللغة الألمان. إلا أن مساهمة الدراسات الألمانية كانت ملحوظة على نحو خاص في الدراسة الشكلية للنصوص، الغائبة عن الدراسات الشرقية الفرنسية.

العمل على النصوص، من وجهة فقه اللغة، والكشف عن مستويات الإعداد، والمتغيرات، والتوالدات فيها. وعندما يطبق فقه اللغة في القرن التاسع عشر على الكتاب المقدس، يعيد تأليف تاريخ له، ويصف عملية إعداد طويلة له. وعندما يطبق على القرآن، مع نلدكه (Nöldecke) على نحو خاص يصنع ما هو أكثر: إذ يجعل من هذا النص، كلام الله المعجز، شيئًا قريبًا، لأنه يجعل منه شيئًا مبنيًا، نتيجة تيئة وإعداد. وباختصار، يصبح القرآن بين يدي فقيه اللغة معقدًا وطباقيًا ودنيويًا. إلا أن فقيه اللغة، إذا ما كان لاهوتيًا فسيجعل من القرآن شيئًا معروفًا، له مكانه في كون موحد، ولم يأت ببساطة من السماء.

في داخل شرق العلوم الاجتماعية هذا، سؤال ملح هو لمعرفة ما إذا كان هذا الشرق «على حدة». ولقد حدثنا مارك غابريو طويلاً عن الشرق الآسيوي. وعلوم آسية أهملت لوقت طويل الإسلام على عكس ما خصصته من اهتمام للهندوسية وللبوذية. وكان ينبغي انتظار النصف الثاني من القرن التاسع عشر لاستعادة الإسلام مكانه في إندونيسيا والهند وماليزيا.

لكننا إذا تساءلنا عن أسباب هذا النسيان، المتعمد تمامًا، يمكننا الظن أن أحد الأجوبة يتمثل في النظر إلى فائدة آسية الهندوسية أو البوذية هذه. ومارك غابريو يفصح لنا عن إشارة إذ يقول إن الدراسات الآسيوية

كانت تتنازعها موضوعة عدم التجانس بين الأديان من جهة، والـ عة التوفيقية من جهة أخرى. توفيقية تبدو مجارية لروح العصر الآن، وتكون أسلوبًا في إعادة الاعتبار إلى الإسلام، نوعًا ما.

يظهر أن موضوعة عدم التجانس بين الأديان هذه (الإسلام والهندوسية لا يتماسان) تفيد في شيء ما. فإنها تفيد في ترسيخ نظريات عامة. أظن أن هذا الشرق الآسيوي، هو مختبر بمعنى الكلمة لتجريب النظريات. إذ يخطر في بالنا لوي دومُن (Louis Dumont)، ونظريته في (الإنسان المتراتب) (Homo hierachicus)، ومنظومته المغلقة في الطبقات التي لا مرد لها، كما ينبغي التفكير أيضًا في ماكس فيبر (Max Weber)، الذي صدرت عنه أول صياغة للبناء التراتبي الدائم. وتستعمل الهند نموذجًا، نموذجًا لتمثل عام في الإمكان نقله، ومكانًا لصوغ التصورات: يبدو لي الشرق البعيد هذا المكان الذي لا يكونه الشرق القريب، أي مكان يُجرب فيه النظري. ومن هنا نفهم جيدًا، لِمَ ينبغي إفراغ الإسلام من هذا الشرق البعيد: فهو يشوش النموذج، ويفسد الصورة النهائية. كما نفهم أيضًا، لِمَ تكون الموضوعات المقترحة حديثًا حول التوفيقية المعممة مفيدة في إعادة النظر بمثل هذه التنظيرات المقنعة أكثر من اللازم.

أود أن أختم هذه الخلاصة بالتطرق إلى العلوم الشرقية هذه الأيام إذ لا بد لها من أن تنافسها بفاعلية وعن حق، العلوم الاجتماعية التي تتخذ ببساطة الشرق ميدانًا لنشاطها: كالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم السكان والتاريخ، إلخ. مع أن شِتِفان رايشموت يبين جيدًا أن الجمعيات المهنية الوطنية والدولية للعلماء المستشرقين مزدهرة، وأن حلقات البحوث أو الملتقيات الاستشراقية تستمر في الانعقاد. ترى هل نعيد إنتاج القديم؟. ليس تمامًا، وتفصل تيارات التعارض في المنهج غالبًا الجمعيات الجديدة عن تلك القديمة. لكن "انفكاك" علوم الشرق عن الشرق لم يكتمل. ولم يجر تحويلها بعد إلى علوم معتادة كغيرها.

إن بعض الأحداث الجارية تبين أن هذا التحول عسير. فقد تعرض شِتِفان رايشموت إلى حالات يستجوب فيها علماء مستشرقون ألمان على الملأ، من مثل آنماري شيمِل. وهذا يعني وضعهم في الواجهة، وتسليط الضوء عليهم، في مواجهة الصحافيين، وهم يدلون بدلوهم، في مناقشات يُزعم أنها مناقشات مجتمع. فيتهمون غالبًا بالبعد عن الواقعية والسذاجة المستنكرة. باسم ماذا؟، بحجة أنهم يفاخرون بمعرفة ليست متناسبة مع الزمن، وبعيدة عن الواقع. ويبدو أن هذا الفارق الملاحظ بين عمل العلماء والطلب الاجتماعي يصبح صارخًا، وغير مفهوم. ولكن أليس ذلك كذلك لأن العالم المعني، أو الذي يستجوب، لم يتخلص من لغة العلوم الشرقية هذه، المختصة، والغريبة شيئًا ما عن لغة العامة؟.

كريستيان ديكوبير

ترجمة: محمد صبح

الهوامش

[1 الإسلام والأديان الآسيوية الكبرى . . .

1 Nous laisserons de côté les travaux sur les attitudes des penseurs musulmans classiques écrivant à partir du Moyen-Orient, sujet pour lequel nous renvoyons aux travaux de Guy Monnot 1986 et 1988.

2 DUDOIGNON, Stéphane A., 2001, "Islam d'Europe ? Islam d'Asie ? En Eurasie centrale (Russie, Caucase, Asie centrale)", in Andrée FEILLARD, éd., 2001, *L'islam d'Asie, du Caucase à la Chine*, Paris, La Documentation Française, pp. 21-80.

3 GABORIEAU, Marc, 1986b, éd., *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, EHESS; MOHAMMAD-ARIF, Aminah, 2001, "Au(x) pays de Rama et d'Allah: l'islam dans le sous-continent indien", in Andrée FEILLARD, éd., *L'islam d'Asie, du Caucase à la Chine*, Paris, La Documentation Française, pp. 87-143.

4 *L'islam en Indonésie* 1985, 2 vol., dossier publié dans la revue *Archipel,* n° 29 et 30; FEILLARD, Andrée, éd., —, 2001b, "L'islam en Asie du Sud-Est: le legs religieux de la course aux épices", in Andrée FEILLARD, éd., *L'islam d'Asie, du Caucase à la Chine*, Paris, La Documentation Française, pp. 145-206.

5 AUBIN, Françoise, 1994, éd., *L'islam en Chine: réalités et perspectives (vol. I),* constituant les n°13/14 d'*Études orientales. Revue culturelle trimestrielle,* Marne-la-Vallée, 1994 (en français et en arabe); ALLÈS, Élisabeth, 2000, *Musulmans de Chine. Une anthropologie des Hui du Henan*, Paris, EHESS.

6 WASEEM, Muhammad, éd. et trad., 2003, *On Becoming an Indian Muslim: French Essays on Aspects of Syncretism*, Delhi, Oxford University Press.

7 Ce programme a publié à l'EHESS, de 1984 à 2001 une *Lettre d'information.* Les 20 numéros parus sont regroupés en un volume, édité par Catherine Champion et Stéphane Dudoignon, à paraître prochainement à Istanbul aux Éditions Isis sous le titre *La transmission du savoir dans le monde musulman périphérique: vingt ans d'activité*.

8 FEILLARD, Andrée, éd., 2001a, *L'islam d'Asie, du Caucase à la Chine*, avec une préface de Marc Gaborieau, Paris, La Documentation Française.

9 SAID, Edward, 1980, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Éditions du Seuil (Édition originale: *Orientalism*, New York, Vintage Books, 1978).

10 LOMBARD, Denis, 1985, "L'horizon insulindien et son importance pour une interprétation globale del'islam", *Archipel ,* n°29, p. 38; GABORIEAU, Marc, 2001a, "Identités musulmanes, orientalisme, ethnographie coloniale. Faut-il réhabiliter les auteurs coloniaux?", in Jean-Luc RACINE, éd., *La question identitaire en Asie du Sud,* Paris, Éditions de l'EHESS, pp.71-89 (Collection Purushârtha, n°22).

11 Idem, p. 36; ZOETMULDER, P.-J., & STÖHR, W., 1968, *Les religions d'Indonésie*, Paris, Payot.

12 GONDA, Jan, *et alii*, 1962-1966, *Les religions de l'Inde*, Paris, Payot, vol. 2, 1965, pp. 122-140.

13 GERNET, Jacques, 1972, *Le monde chinois,* Paris, Armand Colin.

14 LEVI, Sylvain, 1905-1908, *Le Népal. Ètude historique d'un royaume hindou*, Paris, Ernest Leroux (Annales du Musée Guimet), vol. 1, 1905, pp. 4-5.

15 GARCIN DE TASSY, 1831, *Mémoire sur quelques particularités de la religion musulmane en Inde d'après les ouvrages hindoustanis*, in *Journal Asiatique,* n.s., VIII, 1831, pp.81-107, 161-220 et 308-332; 2ème édition, Paris, Adolphe Labitte, 1869; GABORIEAU, Marc, 2000a, "Muslim Saints, Faquirs, and Pilgrims in 1831 according to Garcin de Tassy", in Jamal MALIK, éd., *Perspectives of Mutual Encounters in South Asian History, 1760-1860*, Leyde, Brill, pp. 128-156.

16 CABATON, Antoine & MEILLON, G., 1971, "Indochine (Islam en)", *Encyclopédie de l'islam,* 2ème éd., vol. III.

17 LOMBARD, Denis, 1985, "L'horizon insulindien…", *art. cit.*, p. 36.

18 DAMAIS, Louis-Cherles, 1990, *Etudes d'épigraphie indonésienne*, Paris, EFEO (réimpression d'articles publiés à partir de 1952).

19 BOUSQUET, G. H., 1938, "Introduction à l'étude de l'islam indonésien", *Revue des études islamiques,* XII, n°2-3, pp.135-259.

20 OLLONE, H. M. G. d', éd., 1911, *Recherches sur les musulmans chinois,* Paris, Ernest Leroux.

21 AUBIN, Françoise, 1985, "Islam Chinois: à la recherche des sources", *Lettre d'information n°3,* Paris, EHESS, La

transmission du savoir dans le monde musulman périphérique, pp. 30-38 (Trad. anglaise: “Islam in Asia: In Pursuit of its Sources”, *Central Asian Survey*, vol.5/n°2, 1986, pp. 73-80). Pour des compléments sur les premières recherches française voir WAARDENBURG, 1991, “Islam in China: Western Studies”, in Shirin AKINER, éd., *Cultural Change and Continuity in Central Asia,* Londres, Kegan Paul International, pp. 306-343, notes 4, 16, 20 et 23.

22 MASSIGNON, Louis & MONTEIL, Vincent, 1955, Annuaire du monde musulman statistique, historique, social et économique , 4ème éd., Paris, PUF.

23 FEILLARD, Andrée, éd., 2001a, *L'islam d'Asie,…", op. cit.,* p. 13.

24 Pour des données chiffrées et cartographiées, voir pour l'ensemble Feillard 2001; par régions: Gaborieau 1986b; *L'islam en Indonésie* 1985, vol.I; Allès 2000: chap. 1.

25 WAARDENBURG, 1991, *"Islam in China: …" art. cit.*, pp. 312-315.

26 COUTEAU, Jean, 1999, “Bali et l'islam: 1. Rencontre historique”, Archipel, n°58, pp. 159-160, 185-186.

27 ISRAELI, Raphael, 1979, Muslims in China: a Study in Cultural Confrontation, Londres, Curzon Press.

28 GABORIEAU, Marc, 1999a, “Louis Dumont (1911-1998), *Journal Asiatique,* T. 287, n°1, 1-3.

29 DUMONT, Louis, 1966, Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris, Gallimard.

30 DUMONT, Louis, 1977-1991, Homo æqualis, vol. I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, vol. II. L'idéologie allemande, Paris, Gallimard.

31] تبدو صياغة مستوحاة حرفيًا من المستشرق الفرنسي يان غوندا «مؤكدًا دور الإسلام باعتباره دينًا شديد التوحيد، بسيطًا، عقلانيًا، لامركزيًا من دون كهنوت، وديموقراطيًا بالأساس، يتعارض تمامًا مع الهندوسية المتعددة الآلهة، بعبادتها الأيقونات،، وتأملاتها الصوفية الفلسفية، واستعدادها لتقبل الأفكار والمقدسات كلها، والمقسمة أخيرًا بحسب تراتبية من الطبقات تحت إشراف براهمانات ذوي سلطة وراثية ›Gonda *et alii* 1962-1966: vol. II 1965, 125; c'est moi qui souligne‹.

32 DUMONT, Louis, 1966, *Homo hierarchicus.…", op. cit.*, p. 260.

33 DUMONT, Louis, 1964, “Nationalism and Communalism”, *Contributions to Indian Sociology,* VII, 1964, 30-70 (cité d'après la version française révisée publié dans *Homo hierarchicus*, 1966, Appendice D, 376-395).

34 GABORIEAU, Marc, 1993a, *Ni brahmanes ni ancêtres. Colporteurs musulmans du Népal*, Nanterre, Société d'ethnologie, chap. 9; et 2002, “Incomparables ou vrais jumeaux? Les renonçants dans l'hindouisme et dans l'islam”, *Annales HSS,* janvier-février 2002, n°1, pp. 71-92.

35 Mises au point dans LIPMAN, Jonathan N., 1997, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China,* Seattle-Londres, University of Washington Press, et ALLÈS, Élisabeth, 2000, *Musulmans de Chine….*", *op. cit.*, pp. 159-182.

36 JAFFRELOT, éd., 1993b, *Le communalisme en Asie du Sud*, Paris, La Documentation Française.

37 JAFFRELOT, 2003, “Les violences entre hindous et musulmans au Gujarat (Inde) en 2002; émeutes d'État, pogromes et réaction anti-jihadiste”, *Revue Tiers Monde,* Tome XLIV, n°174, avril-juin 2003, pp. 345-367.

38 JAFFRELOT, 1993a, Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990, Paris, Presses de la FNSP (trad. anglaise mise à jour The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to the 1990s; Londres, Hurst & C°, 1996).

39 CLÉMENTIN-OJHA, Catherine & GABORIEAU, Marc, 1994, *La montée du prosélytisme dans le sous-continent indien*, numéro spécial d'*Archives de Sciences sociales des religions,* n°87, juillet-septembre 1994, pp.13-152; voir introduction, pp.13-33**;** GABORIEAU, Marc, 1994, “Une affaire d'État au Népal depuis deux siècles. Le prosélytisme chrétien et musulman”, *Archives de Sciences sociales des religions,* n°87, pp.57-72); trad. anglaise révisée: “Proselytism and the State: The Historical Case of Nepal”, in David E. GUINN, Christopher BARRIGAR & Katherine K. YOUNG, éd., *Religion and Law in the Global Village,* Atlanta (Georgia), Scholars Press, 1999, pp. 203-219 (McGill Studies in Religon, n°5); NASR, Seyyed vali Reza, 1996, *Maududi & the Making of Islamic Revivalism,* New York Oxford University Press; GABORIEAU, Marc, 2001b, “L'Inde de 1919 à 1941: nationalismes,'communalisme', prosélytisme et fondamentalisme”, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* , n°95-98/1, 2002a, pp. 111-125 (numéro spécial *Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'Entre-deux-guerres*, édité par Anne-Laure DUPONT & Catherine MAYEUR-JAOUEN).

40 GABORIEAU, Marc, 1985, “From Al-Beruni to Jinnah. Idiom, ritual and ideology of Hindu-Muslim confrontation in South Asia”, *Anthropology today,* vol.1, n°3, June 1985, pp. 7-14.(Trad. française partielle dans Jaffrelot 1993b, pp. 9-13) et 2001a, “Identités musulmanes,…” *art. cit.*

41 GABORIEAU, Marc, 1995, Chap. XV: ”L'islamisation de l'Inde et de l'Asie orientale”, in Jean-Claude GARCIN *et alii*, *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, Xe-XVe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, vol.1, bibliograhie commentée, pp. CXI-CXX; chronologie, pp. CLXIX-CLXXII; 5 cartes, pp. CCVIII-CCXI; texte du chap. XV, pp.431-459.

42 FEILLARD, Andrée, éd., —, 2001b, “L'islam en Asie du Sud-Est: …”, pp. 182-190.

43 LOMBARD, Denis, 1985, “L'horizon insulindien…”, *art. cit.*; GABORIEAU, Marc, 1998, “Denys Lombard (1938-1998)”, *Journal des anthropologues,* n°72-73, pp.189-191.

44 LOMBARD, Denis, 1990, Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale: vol. I, Les limites de l'occidentalisation; vol.2, Les réseaux asiatiques; vol. 3, L'héritage des royaumes concentriques, Paris, EHESS.

45 Idem, pp. 31-32.

46 DIGBY, 1986, “ The Sufi Shaikh as a source of Authority in Mediaeval India” in Marc GABORIEAU, éd., *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, EHESS, 57-77.

47 DIGBY, 1970, “Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography”, Londres, SOAS, *Seminar on Aspects of Religion in South Asia* (ronéoté, inédit) et 1990, “Hawk and Dove in Sufi Combat”, in Charles MELVILLE, éd., *Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, Cambridge, Pembroke Papers 1, 7-25.

48 GABORIEAU, Marc, 1973, *Récit d'un voyageur musulman au Tibet,* Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 114-121 et 1989, “Pouvoirs et autorité des soufis dans l'Himalaya”, in Véronique BOUILLIER & Gérard TOFFIN, éd., 1989, *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya,* Paris, EHESS (Collction Purushârtha n°12), pp. 222-226.

49 ZARCONE, Thierry, 1996, “ Soufis d'Asie centrale au Tibet aux XVIe et XVIIe siècles”, *Cahiers d'Asie centrale,* n°1-2,

pp. 225-344.

50 PAPAS, Alexandre, 2004, “L’islam en Asie centrale: étude d’une grande confrérie soufie du Turkestan oriental, la Naqshbandiyya Âfâqiyya (XVIIe-XVIIIe siècles)”, thèse EHESS, inédite. 2è partie.

51 GABORIEAU, Marc, 1999b, “La tolérance des religions dominées dans l’Inde traditionnelle: ses prolongements modernes au Népal et au Pakistan”, in Guy SAUPIN, Rémy FABRE & Marcel LAUNAY, éd., *La tolérance. Colloque international de Nantes, mai 1998. Quatrième centenaire de l’édit de Nantes,* Presses universitaires de Rennes/Université de Nantes, pp. 451-461.

52 LEWIS, Bernard, 1980, “L’islam et les non-musulmans”, *Annales ESC*, 1980, n°3-4, pp. 784-800.

53 GABORIEAU, Marc, 1999b, “La tolérance des religions…”, *art. cit.*, pp. 452-454.

54 GABORIEAU, Marc, 1977, *Minorités musulmanes dans le royaume hindou du Népal*, Nanterre, Société d’ethnologie, 2è partie.

55 ALLÈS, Élisabeth, “Confucius, Allah et Mao. L’islam en Chine”, in Andrée FEILLARD, éd., *L’islam d’Asie, du Caucase à la Chine*, Paris, La Documentation Française, pp. 215-216.

56 GABORIEAU, Marc, 1994, “Une affaire d’État au Népal depuis deux siècles. Le prosélytisme chrétien et musulman”, Archives de sciences sociales des religions, nº 87, 1994, pp. 57-72 (trad. Anglaise révisée: "Proselytism and the state: The Historical Case of Nepal" in D.E. Guinn, C. Barrigar et K. Young (éds.), Religion and Law in the Global Village, Atlanta, Scholars Press, 1999, pp. 203-219 [McGill Studies in Religion, nº 5]). *op. cit.*, p. ???

57 GABORIEAU, Marc, 1999b, “La tolérance des religions…”, *art. cit.* et 2000b, “Islam et politique”, in Christophe JAFFRELOT, éd., *Le Pakistan,* Paris, Fayard, pp. 399-422.

58 Voir les travaux d’Élisabeth Allès, Laïla Cherif-Chebbi et Constance-Hélène Halfon publiés dans Feillard 2001: 218-228, et dans GABORIEAU, Marc & POPOVIC, Alexandre, éd., 2001, *Islam et politique dans le monde (ex-) communiste*, numéro spécial d’*Archives de sciences sociales des religions,* n°115, juillet- septembre 2001, pp. 15-48.

59 GABORIEAU, Marc, 1999b, “La tolérance des religions…”, *art. cit.*; JAFFRELOT, 1996, éd., *L’Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, pp. 22-29 et 466-521.

60 VIGNATO, Silvia, 2000, Au nom de l’hindouisme. Reconfigurations ethniques chez les Tamouls et les Karos en Indonésie, Paris, L’Harmattan.

61 JOHANSEN, Baber, 1996, “Échange commercial et hiérarchies sociales en droit musulman”, in Hervé BLEUCHOT, *Les institutions traditionnelles dans le monde arabe,* Paris, Karthala, pp. 19-28.

62 GABORIEAU, Marc, 1993a, *Ni brahmanes ni ancêtres….”,op. cit., chap. 9,* et 2003, “Towards a Sociology of Indian Muslims ? dans WASEEM, Muhammad, éd. et trad., *On Becoming an Indian Muslim: French Essays on Aspects of Syncretism*, Delhi, Oxford University Press 2003, pp. 294-315 (Trad. de la conclusion de 1993a, *Ni Brahmanes, ni ancêtres. Colporteurs Musulmans du Népal,* Nanterre, Société d’ethnologie, 1993, pp. 401-419).

63 ALLÈS, Élisabeth, 2000, *Musulmans de Chine…, op. cit., pp.* 125-158.

64 GABORIEAU, Marc, 1986a, “Les ordres mystiques dans le sous-continent indien. Un point de vue ethnologique”, in POPOVIC, Alexandre & VEINSTEIN, Gilles, éd., *Les ordres mystiques dans l’islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, EHESS, pp. 105-134.

65 Bîrûnû, A., *Al-Beruni’s India*, trad. Edward C. Sachau, réimpression Delhi, S. Chand (1re éd., 1888)

66 MASSIGNON, Louis, 1922, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, Geuthner, pp. 63-80; WASEEM, Muhammad, éd. et trad., 2003, On Becoming an Indian Muslim…, op. cit., pp. 49-62.

67 GABORIEAU, Marc, 2002, “Incomparables ou vrais jumeaux?…”, *art. cit.*

68 BOUILLIER, Véronique, 1997, Ascètes et rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal, Paris, CNRS-Éditions.

69 DIGBY, 1975, ‘Abd al-Quddûs Gangohî (1456-1537 A.D.): the Personality and Attitudes of a Medieval Sufi Saint”, *Medieval India. A Miscellany,* Aligarh, III, 1-66.

70 LOMBARD, Denis, 1990, Le carrefour javanais…, *op. cit.*

71 LESLIE, Donald D., 1981, *Islamic Literature in Chinese,* Canberra, Belconnen-Canberra, Canberra College of Advanced Education.

72 AUBIN, Françoise, 1996, “La Chine”, dans Alexandre POPOVIC & Gilles VEINSTEIN, éd., *Les voies d’Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd’hui,* Paris, Fayard, pp. 261-267; ALLÈS, Élisabeth, “Confucius, Allah et Mao….”,*op. cit.*, pp. 216-217.

73 LESLIE, Donald D., 1981, *Islamic Literature* …”, *op. cit.*, et 1986, *Islam in traditional China: A Short History to 1800,* Canberra, Canberra College of Advanced Education.

74 AUBIN, Françoise, 1994, éd., *L’islam en Chine…, op. cit.*, et 1996, “La Chine”…, *art. cit.* et 1997, “L’enseignement dans la Chine islamique précommuniste (du XVIe au milieu du XXe). Entre affirmation identitaire et modernisme”, in Nicole GRANDIN et Marc GABORIEAU, éd., *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris, Editions Arguments, pp. 373-388; ZHAO Dongdong, 1994, “La pensée musulmane et le confucianisme”, in Françoise AUBIN, éd., *L’islam en Chine: réalités et perspectives (vol. I),* constituant les n°13/14 d’*Études orientales. Revue culturelle trimestrielle,* “La pensée musulmane chinoise et le confucianisme”, pp. 70-76.

75 CHAMBERT-LOIR, Henri, éd., 1994, *La littérature indonésienne. Une introduction*, Paris, Archipel-EHESS.

76 ASSAYAG, Jackie & TARABOUT, Gilles, éd., *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde,* Paris, EHESS (Collection Purushârtha n°19)

77 GABORIEAU, Marc, 1993a, Ni brahmanes ni ancêtres…”, op. cit

78 ALLÈS, Élisabeth, 2000, Musulmans de Chine….”op. cit., pp. 125-158.

79 GABORIEAU, Marc, 1975, “Légende et culte du saint musulman Ghâzî Miyân au Népal occidental et en Inde”, *Objets et Mondes,* XV, 3, 289-318, 15 ill. (traduction anglaise dans Muhammad WASEEM, éd. et trad., *On Becoming an Indian Muslim: French Essays on Aspects of Syncretism*, Delhi, Oxford University Press, 2003, pp. 294-315 et 1996, « Les saints, les eaux et les récoltes en Inde », in Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, *Lieux d’islam. Cultes et cultures de l’Afrique à Java,* Paris, Éditions Autrement, pp. 239-254.

80 CHAMBERT-LOIR, Henri & GUILLOT, Claude, éd., 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman,* Paris, EFEO; AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, 1996, *Lieux d’islam. Cultes et cultures de l’Afrique à Java,* Paris, Éditions Autrement.

81 GABORIEAU, Marc, 1986a, “Les ordres mystiques dans le sous-continent indien….”, *art. cit.*

82 ALLÈS, Élisabeth, 2000, Musulmans de Chine….”op. cit., pp. 235-287.

83 GARRONE, Patrick, 2000, *Chamanisme et islam en Asie centrale,* Paris, Maisonneuve.

84 DAHNHARDT, Thomas, 2002, *Change and Continuity in Indian Sufism,* New Delhi, D. K. Printworld.

85 SILBURN, Lilian, 1983, “Autour d’un Sadguru de l’Inde contemporaine”, *Hermès,* nlle séries, n°3, sur *Les Maîtres spirituels selon les traditions d’Orient et d’Occident.*

86 BLOCH, Jules, 1931, “Les mystiques indiens médiévaux: Kabir “, conférence prononcée au Musée Guimet le 25 janvier 1931 (traduit dans WASEEM 2003, pp. 75-94).

87 Voir les travaux présentés dans MALLISON, Françoise, 1991, éd., *Littératures médiévales de l’Inde du Nord,* Paris, EFEO; DELVOYE, Françoise ‘Nalini’, 1994, *Confluence of Cultures. French Contributions to Indo-Persian Studies*, Delhi, Manohar; CHAMPION, Catherine, 1996, éd., *Traditions orales dans le monde indien*, Paris, EHESS (Collection Purushârtha n°18) et WASEEM, Muhammad, éd. et trad., 2003, *On Becoming an Indian Muslim: …*”, *op. cit.*

88 WASEEM, Muhammad, éd. et trad., 2003, *On Becoming an Indian Muslim: …”,op. cit.*

89 ASSAYAG, Jackie, 1995, Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le Sud de l’Inde, Paris, EFEO; KHAN, Dominique-Sila, 1999, Ram Deo Pir and the Forgotten Tradition: Lost Branches of the Ismailis in Rajasthan, Delhi, Manohar.

90 «Les débats sur l’acculturation chez les musulmans indiens au début du XIXe siècle », in Jackie ASSAYAG & Gilles TARABOUT, éd., *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde,* Paris, EHESS (Collection Purushârtha n°19), pp.221-237.

91 CABATON, Antoine & MEILLON, G., 1971, “Indochine (Islam en)”, *Encyclopédie de l’islam,art. cit.*

92 LOMBARD, Denis, 1990, Le carrefour javanais….”, *op. cit.*, vol. 3.

93 FRIEDMANN, Yohanan, 1986, “Islamic Thought in Relation to the Indian Context”, in GABORIEAU, Marc, éd., 1986,*Islam et société en Asie du Sud*, Paris, EHESS, pp. 83-85; voir aussi les articles de Cl. Huart et Louis Massignon dans WASEEM, Muhammad, éd. et trad., 2003, *On Becoming an Indian Muslim: …*”, *op. cit.*, pp. 95-130.

94 SHAYEGAN, Dariosh, 1979, Les relations de l’hindouisme et du soufisme d’après le Majma al-bahrayn de Dara Shokuh, Paris.

95 FILLIOZAT, Jean, 1980, « Sur les contreparties indiennes du soufisme », *Journal asiatique,* vol. CCLXVIII, pp.259-273 (traduit dans WASEEM 2003, pp. 131-144).

96 BLOCH, Jules, 1931, “Les mystiques indiens médiévaux…”, *art. cit.*, VAUDEVILLE, Charlotte, trad., 1959, *Kabîr: Au cabaret de l’amour*, Paris, Gallimard et 1974, *Kabîr,* Londres, Oxford University Press.

97 MATRINGE, Denis, 1988, « Les sikhs et le sikhisme », dans le *Grand atlas Universalis des religions*, Paris, Encyclopaedia Universalis, pp. 88-89 et bibliographie pp. 387-388.

98 GABORIEAU, Marc, 1993b, “The Transmission of Islamic Reformist Teachings to Rural South Asia: The Lessons of a Case Study”, in Hassan ELBOUDRARI, éd., *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, Institut Français d’Archéologie Orientale, pp. 119-157.

[2 الدراسات الإسلاميّة . . .

1 Baber Johansen, "Politics, Paradigms and the Progress of Oriental Studies The German Oriental Society (Deutsche Morgenlندische Gesellschaft) 1845-1989", *MARS (Le Monde Arabe dans la Recherche Scientifique) Institut du Monde Arabe,* n°4, Hiver 1995, pp. 79-94 (henceforth quoted as "Politics, Paradigms and Progress").

2 Baber Johansen, "Politics and Scholarship: the development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany", *in* Tareq Y. Ismael (ed.), *Middle East Studies International Perspectives on the State of the Art,* New York: Praeger, 1990, pp. 71-130 (henceforth quoted as Politics and Scholarship): see p. 74.

3 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, underlines the relation between discourse and power on the one hand (pp. 21-22, 42, 44, 60-62, 82-83, 94-98), between power and knowledge on the other (pp. 121, 130, 137, 139, 163, 186-187, 189, 210). Foucault concludes "C'est bien dans le discours que pouvoir et savoir viennent s'articuler" (p. 133). For him, the most important event in the 18th century Europe was "l'entrée des phénomènes propres à la vie de l'espèce humaine dans l'ordre du savoir et du pouvoir - dans le champ des techniques politiques" (p. 186).

4 Johansen, "Politics and scholarship", *op. cit.*, p. 73.

5 [**إنه سوء تفسير فادح لهذه الجملة القول: إنّ المستشرقين الألمان لم يشاركوا أبدًا في السياسة التي طورتا حكومتهم، انظر أدناه الهوامش [27-23].**

6 Johann Fück, "Die arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts", *in* Richard Hartmann und Helmuth Scheel (eds.), *Beitrنge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft,* Leipzig, 1944, pp. 189, 191, 203, 206. This book-length article is henceforth quoted as Fück 1, *op. cit.*.

7 Fück 1, *op. cit.*, pp. 219-220, 225-226.

8 Fück 1, *op. cit.*, p. 243.

9 For Herder see Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München: Beck, 1965, pp. 371-74, 383-84, 400-402, 409, 421-422, 437-40. For Johann Jakob Reiske (1716-1774), see Fück 1, *op. cit.*, pp. 192-208. **إن عمل لسنغ (ناثان الحكيم) الذي كتبه في عام (1779 م) هو أفضل نداء معروف من أجل التسامح والاعتراف المتبادل بالأديان والثقافات المختلفة ُيعرض على المسارح الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.**

10 Paul Hazard, La crise de la conscience européenne 1680-1715, Paris, 1935. See also Jonathan I. Israel, Radical Enlightenment Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, Oxford: OUP, 2001, p. 20.

11 On Schlegel and Schelling, see Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt

am Main: Suhrkamp, 1988, pp. 43-48. On the relationship between Romanticism and Orientalism, see Johansen, "Politics and Scholarship", *op. cit.*, pp. 76-77. (صدر الكتاب مترجمًا إلى العربية عن الفرنسيّة تحت عنوان ‹القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوسي: دمشق، وزارة الثقافة›).

12 On Silvestre de Sacy (1758-1838), see Fück 1, *op. cit.*, pp. 224-41; on his German students ibid. 240-41.

13 On Wolf's concept of philology, see Georg Curtius (1820-1885), "Philologie und Sprachwissenschaft" *in* Hans Helmut Christmann (ed.), *Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 67-70.

14 Fück 1, *op. cit.*, defines Arabic philology as the "science of the religion, the culture and the history of the Arabic speaking peoples of the Islamic world (p. 186) and he sees its roots in the French, Dutch and English enlightenment, pp. 181-188, 213, 224-25, 228-29, 236, 242. He sees Johann Jakob Reiske (1716-1774) as its precursor in Germany (pp. 206-208). On Fleischer, see Johann Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts,* Leipzig: Harrassowitz, 1955, pp. 170-173 (henceforth quoted as Fück 2, *op. cit.*).

15 Johansen, "Politics, Paradigms, and Progress", *op. cit.*, pp. 81-83.

16 Fück 2, *op. cit.*, p. 171.

17 *Encyclopaedia Britannica*, Chicago and London, 1962, vol. XXIII, sub verbo "Wellhausen, Julius", pp.497-498.

18 On Wellhausen, see also John Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century England and Germany*, London: SPCK, 1984, pp. 257-289 and Fück 2, *op. cit.*, pp. 223-226.

19 Johansen, "Politics and Scholarship", *op. cit.*, pp. 79-83.

20 Meinecke, *op. cit.*, pp. 371-74, 386, 400-402, 409, 421-22, 437-440.

21 Johansen, "Politics and Scholarship", *op. cit.,* pp. 79-82.

22 *Ibid*., pp. 79-80.

23 Eugen Mittwoch, "Das Seminar für Orientalische Sprachen an der Universität zu Berlin", *in Weltpolitische Bildungsarbeit an Preussischen Hochschulen, Festschrift für C.H. Becker,* Berlin: Hobbing, 1926, pp. 12-22.

24 Eduard Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*, Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen in Berlin, Band 17, Stuttgart und Berlin: Spemann, 1897.

25 On C.H. Becker, see Josef van Ess, "From Wellhausen to Becker The Emergence of *Kulturgeschichte in* Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*, Malibu, California: Tandena Publications, 1980. (غني بالتفاصيل النيرة وفي تفسيره للبعد الاجتماعي لشخصية بكر والتأثيرات المؤسساتية لنشاطاته، هذا المقال بالكاد ينصف الإنجازات البحثية لبكر أو الصفة المخزية لهجمات المستشرق الألماني الرائد كارل بروكلمان على بيكر).

26 On Becker's implication in the war policy of the German government during the First World War, see Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Paris-La Haye: Mouton, 1963, p. 29; C.H. Becker, *Deutschland und der Islam*, Stuttgart und Berlin: Deutsche Verlagsanstalt, 1914, pp. 25-31; Peter Heine, "S. Snouck Hurgronje versus C.H. Becker", *Die Welt des Islams*, n° 23-24 (1984), pp. 378-387.

27 Johansen, "Politics and Scholarship", *op. cit.*, pp. 89-90.

28 *Ibid*., pp. 90-92 on the Nazi period. On the renaissance of Islamic Studies in Germany from the seventies on, see *ibid.* pp. 103-118; see also my "Politics, paradigms and Progress", *op. cit.*, pp. 90-94.

29 Johansen, "Politics and Scholarship", *op. cit.*, pp. 92-102.

30 Fück 1, *op. cit.*, p. 244.

31 Rogerson, *Old Testament Criticism*, *op. cit.*, pp. 40-44. See *also Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. II (1848), pp. 1-4 on de Wette's theological understanding of history.

32 Rogerson, *op. cit.*, pp. 91-103; see also Fück 2, *op. cit.*, p. 167.

33 Fück 2, *op. cit.*, pp. 217-220.

34 Fück 2, *op. cit.*, p. 174-175.

35 Fück 2, *op. cit.*, p. 242.

36] حسب القواعد الصارمة للبحث، ينبغي ألاّ أقتطف رسالة فلايشر من النصوص التي بتصرفي. فهذه نسخ من أصل مكتوب على الآلة الكاتبة حررتا حفيدة فلايشر، ماتيلده مولر-هِس تضم رسائل إلى أبيه وأصدقائه أثناء سنواته التي قضاها في فرنسا. وقد أعطتها المحررة العنوان (Die Hofmeister des Herrn von Coulaincourt 1824- 28 Ein Zeitbild in Briefen des jungen orientalisten Heinrich Leberecht Fleischer. Nach Originalen in der Leipzig Universitätsbibliothek und in den Familien Fleischer und Jakob beraugegeben und erläutert von Mathilde Müller- Hess.). لم أقارن هذا المخطوط بالمخطوطات الأصلية ولا أعرف ما إذا كانت المجموعات العائلية لهذه المراسلات لا تزال موجودة. لقد قررت أن أقتطفها لأنها تمثل تكريمًا لمقدرة فلايشر على الملاحظة الحادة والرزينة في كل جانب. لكن خاصية النصوص التي أستعملها تجبرني على الإعلان عن هذا التوضيح. الرسالة مؤرخة بتاريخ (22 شباط 1827 م)، الصفحات 140-141 من النسخ المكتوبة على الآلة الكاتبة حررتا ماتيلده مولر-هِس.

37 Friedrich Stentzler, *Die Verfassung der Vernunft*, Berlin: Publica, 1984, p. 110 describes the result of the application of Kant's a priori categories as follows: "Und Gott ist jetzt extraterritorial, ebenso wie die unsterbliche Seele und jene Freiheit, die *contra legem* als blinder Zufall sich gegen die Wissenschaft zu behaupten sucht".

38] ‹Rogerson, *Old Testament Criticism*, *op. cit.*, pp. 139-40›. لاستبدال المصطلحات السياسّية ل"المحافظ مقابل الليبرالي" لأن محك رُجرسن البحثي للتفريق بين التراثانيين الطائفيين والنقد التاريخي تفوته النقطة الجوهرية لهذا السجال.

39 Rogerson, *Old Testament Criticism*, p. 260, note 10.

40 Jürgen Habermas, *Diskurs der Moderne*, *op. cit.*, pp. 110-112.

41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, vol. 7 of Werke in zwanzig Bänden, paragraphs 331-360; idem, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, vol.16 of Werke in zwanzig Bänden, pp. 236-247.

42 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in idem, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1978, vol. I; see in particular II. Die Berufsethik des asketischen Protestantismus, pp. 84-206 and Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, ibid., pp. 207-36. For the friendly reception of this work by protestant theologians, see ibid., I. Das Problem, pp. 17-18, note 1.

43 Axel Frhr von Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, München: C.H. Beck, second edition, 1983, see in particular pp. 81-142.

44 Helmut Coing, "Die Auseinandersetzung um kirchliches und staatliches Eherecht im Deutschland des 19. Jahrhunderts", *in* Gerhard Dilcher und Ilse Staff (eds.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung,* Frankfurt am Main: Suhrkamp (stw 421), 1984, pp. 364-365.

45 Rogerson, Old Testament Criticism, op. cit., p. 91.

46 *Ibid*., p. 91 (and note 2) to be compared to pp. 97-98, 103.

47 *Ibid*., p. 92.

48 *Ibid*., p. 93; see also H. Ewald, "Plan dieser Zeitschrift", *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Göttingen, 1837, vol. 1, pp. 3-13.

49 Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin New York, 1991, vol. 1, pp. IX-XI.

50 Ernst Troeltsch, "Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte", *Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 44 (Jahrgang 1920), p. 637.

51 Johansen, "Politics and Scholarship", *op. cit.*, pp. 83-86.

3] خمسة وعشرون عامًا على كتاب ‹الاستشراق›

1] **‹إدوارد سعيد، تغطية الإسلام. ترجمة سميرة نعيم خوري. مؤسسة الأبحاث العربية، 1983، ص 47-48›. وقارن بالصفحات [38-40] حيث يجري الحديث هناك عن ف س نيبول. وسعيد يتحدث عن نيبول أيضًا في ‹تأملات حول المنفى. ترجمة ثائر ديب، الجزء الأول، دار الآداب، ص 87-92›، ومرة ثالثة في ‹الثقافة والإمبرايالية، ص 321-322›.**

2] **‹الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء. ترجمة كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1981، ص 153›. وقارن عن علاقة رينان بالأفغاني من وجهة نظر سعيد: ‹الثقافة والإمبريالية، م س ذ، ص 319-320›.**

3] **‹ الاستشراق، مرجع سابق، ص 164-168›.**

4] **يخطــئ المترجم كمال أبو ديب هنا فيذكر العجي، والمقصود به عند لويس: عضد الديــن الإيجي صاحب ‹المواقف العضدية في علم الكلام› ‹الاستشراق، ص 312›.**

5] **‹الاستشراق، ص 312-317›. ويعود سعيد لذكر لويس في ‹تعقيبات على الاستشراق، ترجمة صبحــي حديدي، بيروت 1996، ص 116-120› وقارن الآن بنقدٍ للويس لتوظيفه معرفته في السياسات المباشرة خارج الإطار الأكاديمي (** Zachry Lockman, Contending Visions of the Middle East, The History and Politics of Orientalism. Cambridge University Press. 2004. PP. 160-162, 173-176, 216-218, 249-251**).**

6] **وقارن ب‹ إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، 1998[2]، ص 368-370›، حيث يثني على مشروع أدونيس الثوري في قراءة التراث، ومصارعة "التقليد المتحجر"!.**

7] **‹الاستشراق، ص 276-284›.**

8] **قــارن ‹إدوارد سعيــد: صُوَر المثقف. دار النهار. الطبعة الرابعة؛ ص 39 وما بعد، وص 91 وما بعد›.**

9] **‹الاستشراق، ص 267-276›.**

10] **‹الاستشراق، ص 49›.**

11] **‹الاستشراق، ص 274›.**

12] **عن علاقة المستشرقين الألمان بالدولة بعد الوحدة قارن ‹** Ludmila Hanisch, Islamkunde und Islamwissenschaft in Deutschen Kaiserreich. Der Briefwechsel Zwischen Carl Heinrich Becker und Martin Hartmann (1900-1918). Leiden 1992**›.**

13] **‹تعقيبات على الاستشراق، م س ذ، ص 63-64›.**

14] **قارن بدراستي: من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا؛ في كتابي ‹الصراع على الإسلام، بيروت، 2004، ص 105-119›.**

1 See the newsletter of the organisation, *DAVO*-Nachrichten, and its website, http://www.davo.uni-mainz.de

2 Edward W. Said, "Huntington das Feld nicht überlassen", German translation of his speech, Die Welt, 13.9.2002.

3 Baber Johansen: "Politics and Scholarship. The Development of Islamic Studies in the Federal Republic of Germany", in: Tareq Y. Ismael (ed.): Middle Eastern Studies. International Perspectives on the State of the Art, New York et al.: Praeger 1990, 71-130.

4 Heinz Halm: "Die Panikmacher: Wie im Westen der Islam zum neuen Feindbild aufgebaut wird", Süddeutsche Zeitung, 16./17.2.1991

5 Gernot Rotter: Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des "Nahostexperten" Gerhard Konzelmann, Heidelberg 1992.

6 For a critical overview of the whole controversy see Stefan Wild, "Der Friedenspreis und Annemarie Schimmel: Eine Nachlese", WI 36, 1996, 107-122.

7 INAMO. Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin, 1/1995-37/2004; http://www.inamo.de.

8 For an general overview of academic institutions doing research on the Islamic world in Germany see Ekkehard Rudolph: Bestandsaufnahme der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung über die islamische Welt in der Bundesrepublik Deutschland, Hamburg: Deutsches Orient-Institut 1997.

9 For an overview of the programs and projects funded over the last years by the DFG see http://www.dfg.de/en/research_funding/index .html.

10 For a general overview http://www.volkswagenstiftung.de/foerderung/index.html

11 For a general overview over the activities of the institute see its website, http://www.zmo.de

12 Institute for Advanced Study, Berlin (Wissenschaftskolleg zu Berlin): "Working Group Modernity and Islam", for its programs and projects see http://www.wiko-berlin.de/kolleg/projekte/AKMI?hpl=2

13 For a bibliographical overview of the contributions to this debate see Stefan Reichmuth, "Arabic Literature and Islamic Scholarship in the 17th/18th Century: Topics and Biographies. Introduction", WI 42, 2002, 281, n. 1.

14 For a statement of this position see Tilman Nagel, "Die Ebenbürtigkeit des Fremden - Über die Aufgaben arabistischer Lehre und Forschung in der Gegenwart", ZDMG 148, 1998, 367-378.

15 A carefully annotated reedition of Rückert's translation was published by Hartmut Bobzin: Der Koran. In der Übersetzung von Friedrich Rückert. Herausgegeben von Hartmut Bobzin, mit erklärenden Anmerkungen von Wolfdietrich Fischer, Würzburg: Ergon Verlag 1995.

16 Der Koran. Arabisch - Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, vols. 1-12, 1990-2001.

17 Christoph Luxenberg: Die syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin: Das Arabische Buch 2000.

18 For a long interview with the author and a critical summary of Luxenberg's thesis see Süddeutsche Zeitung, 24.2. 2004, 15: "Der Fuchs und die süßen Trauben des Paradieses. Wieviel Philologie verträgt der rechte muslimische Glaube? Ein Gespräch mit dem Islamwissenschaftler und Koranübersetzer Christoph Luxenberg", Stefan Wild: "Die Sinnlichkeit des Koran ist alles andere als dunkel. Der Prophet und sein Urkoran: Was können wir wissen, was sollen wir tun, und was dürfen wir hoffen? Ein Kommentar zu Christoph Luxenberg".